Ж. Дюмезиль

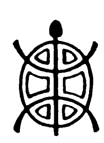
ВЕРХОВНЫЕ БОГИ ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»



ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ФОЛЬКЛОРУ И МИФОЛОГИИ ВОСТОКА

Ж. Дюмезиль

ВЕРХОВНЫЕ БОГИ ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва 1986

ББК86.31
Д96

G. Dumézil
LES DIEUX SOUVERAINS INDO-EUROPÉENS
Editions Gallimard
Paris 1977

Перевод с французского
Т. В. ЦИВЬЯН

Д $\frac{0400000000-051}{013(02)-86}$ 174-85 ББК 86.31

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока», выпускаемая Главной редакцией восточной литературы издательства «Наука» с 1969 г., знакомит читателей с современными проблемами изучения этих сфер духовной жизни и духовного наследия народов Азии, Африки и Океании. В ней публикуются монографические и коллективные труды по разным проблемам изучения фольклора и мифологии народов Востока, включая анализ некоторых памятников древних и средневековых литератур, возникших при непосредственном взаимодействии с устной словесностью. Иногда важные вопросы фольклористики и мифологии рассматриваются не только на восточном материале, но и с привлечением повествовательного искусства и мифологических традиций других, соседних регионов.

В числе книг серии занимают важное место наиболее значительные работы зарубежных исследователей. К авторам, труды которых имеют прямое отношение к проблематике серии, относится и крупнейший современный французский ученый Жорж Дюмезиль, чья книга «Верховные боги индоевропейцев» предлагается читателям в переводе с французского издания 1977 г. В 1976 г. в этой же серии был опубликован сборник работ Ж. Дюмезиля «Осетинский эпос и мифология».

Книги ранее изданные в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока»:

В. Я. Пропп. Морфология сказки. Изд. 2-е. 1969.

Г. Л. Пермяков. От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). 1970.

Б. Л. Рифтин. Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»). 1970.

Е. А. Костюхин. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. 1972.

Н. Рошияну. Традиционные формулы сказки. 1974.

П. А. Гринцер. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. 1974.

Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895—1970). Сост. Е. М. Мелетинский и С. Ю. Неклюдов. 1975.

Е. С. Котляр. Миф и сказка Африки. 1975.

С. Л. Невелева. Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). 1975.

Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа. 1976.

В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. Избранные статьи. 1976.

Е. Б. Вирсаладзе. Грузинский охотничий миф и поэзия. 1976.

Ж. Дюмезиль. Осетинский эпос и мифология. Пер. с франц. 1976.

Паремиологический сборник. Пословица, загадка (структура, смысл, текст). 1978.

О. М. Фрейденберг. Миф и литература древности. 1978.

Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. 1978.

Б. Л. Рифтин. От мифа к роману (эволюция изображения персонажа в китайской литературе). 1979.

С. Л. Невелева. Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. Эпитет и сравнение. 1979.

Е. М. Мелетинский. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. 1979.

Б. Н. Путилов. Миф — обряд — песня Новой Гвинеи. 1980.

М. И. Никитина. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. 1982.

В. Тэрнер. Символ и ритуал. Пер. с англ. 1983.

М. Герхардт. Искусство повествования (Литературное исследование «1001 ночи»). Пер. с англ. 1984.

Е. С. Новик. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (Опыт сопоставления структур). 1984.

С. Ю. Неклюдов. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. 1984.

Паремиологические исследования. 1984.

Е. С. Котляр. Эпос народов Африки южнее Сахары. 1985.

Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Сб. статей. 1985.

Готовятся к изданию:

Ф. Б. Я. Кёйпер. Труды по ведийской мифологии. Пер. с англ.

Н. А. Спешнев. Китайская простонародная литература (Песенно-повествовательные жанры).

Я. Э. Голосовкер. Логика мифа.

Е. А. Костюхин. Типы и формы животного эпоса.

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

В книге Ж. Дюмезиля содержится большое количество цитат и выдержек из текстов на древних языках: санскрите, авестийском, греческом, латинском, древнеисландском и т. д. Перевод древних текстов, по сути, их толкование; выбор варианта перевода может повлиять на смысл и, что в данном случае особенно важно, исказить не только цитируемое, но и концепцию цитирующего (поэтому, в частности, Ж. Дюмезиль с большой тщательностью относится к выбору соответствующего перевода). Переводить цитируемые древние источники с французского значило бы заранее допустить серьезные неточности, неизбежные при переводе «через посредника». Сохранить всюду французский текст — поставить читателя в сложное положение. Поэтому был избран следующий путь. Наиболее протяженные фрагменты текстов давались по существующим у нас переводам, а именно:

Ригведа. Избранные гимны. Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.

Атхарваведа. Избранное. Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1976.

Вергилий. Энеида. Перевод С. Ошерова под редакцией Ф. Петровского.— *Вергилий.* Буколики, Георгики, Энеида. М., 1979.

Овидий. Фасты. Перевод Ф. Петровского.— *Овидий.* Элегии и малые поэмы. М., 1973.

Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях. Перевод А. И. Корсуна. Редакция, вступительная статья и комментарии М. И. Стеблин-Каменского. М.— Л., 1963.

Младшая Эдда. Перевод О. А. Смирницкой и М. И. Стеблина-Каменского. Л., 1970.

Сага об Инглингах. Перевод М. И. Стеблина-Каменского.— *Снорри Стурлусон.* Круг земной. М., 1980 (из этой же книги взят перевод отрывка из Адама Бременского).

Самый большой объем материала, а именно древнеиндийские и авестийские тексты, переводы которых на русском языке не опубликованы, так же как и отдельные слова, выражения, формы, транскрипция собственных имен и т. д., был выверен и отредактирован Т. Я. Елизаренковой.

Прозаические античные источники (Плутарх, Ливий, Тацит и т. д.) были выверены переводчиком.

В проверке древнеисландских примеров переводчику помогла Т. В. Топорова.

В ряде случаев переводчик пользовался консультациями А. А. Зализняка.

Особое внимание было обращено на то, чтобы переводы не изменяли интерпретации Ж. Дюмезиля.

Книга Ж. Дюмезиля имеет еще одну особенность: широко привлекаемая автором научная литература приводится только на языке подлинника (английский, немецкий, итальянский); иногда это цитирование приобретает характер своего рода дву- или трехъязычного диалога, который переводчику по необходимости пришлось нарушить, чтобы не предъявлять непомерных требований к читателю. Без перевода оставлены толкования, в частности словарные, для соблюдения большей точности, а также стилистически обыгрываемые Ж. Дюмезилем (например, в полемике) отдельные фразы и выражения. Лишь в самых редких случаях переводчиком были сделаны краткие подстрочные примечания.

Т. Цивьян

Сестре моей Марии
с мыслью
о безграничности самоотверженной веры
наших родителей,
генерала Жана-Анатоля Дюмезиля
(1857—1929),
Маргариты Дютье Дюмезиль
(1860—1945)

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Новой сравнительной мифологии», как ее иногда называют мои американские друзья, на самом деле исполнилось уже более сорока лет. В 1938 г., после долгих нащупываний и многих неверных шагов, было определено ее основное зерно — трехфункциональность группы богов, обнаруженная одновременно у древних римлян (Юпитер, Марс, Квирин) и у умбров Игувинских таблиц (*Iuu-, Mart-, Vofiono-*). С тех пор мы и знаем, что теология римлян в самой глубокой древности была основана на тех представлениях о мире и обществе, которые — на другом конце индоевропейской экспансиии — вплотную приближались к представлениям ведийских индийцев и иранцев, обеспечившим в исторической Индии среди прочего разделение общества ариев на брахманов, кшатриев и вайшьев.

Последующие годы я посвятил анализу вытекавших из этого первого открытия следствий — на материале традиций как древних римлян и ариев крайнего Леванта, так и других индоевропейских народов, в частности германцев и кельтов. Было обследовано большое количество теологических, ритуальных, философских приложений этой концепции; каждый шаг давал целому новое освещение; корректировались первые наброски, открывались новые проблемы, как частные, так и общие, рождались рабочие гипотезы. Далее это привело к неожиданному выходу за пределы центральной области: оказалось возможным вписать сюда и описать еще и другие фрагменты общеиндоевропейской идеологии.

Эти кампании разысканий, происходившие скорее спонтанно, чем по плану, продолжались четверть века; итоги и общие эскизы выливались в курсы, статьи и небольшие книги. На мой вкус — месить бы еще и еще это тесто, чтобы оно делалось все насыщеннее и поднималось все выше. Но, помня этрусскую мудрость, я не упускал из виду, что приближается мое одиннадцатое семилетие — порог, за которым человеку уже не положено рассчитывать на милость богов. Оно наступило, и вот я принялся за составление упорядоченной и окончательно выверенной картины того, что, как мне казалось, с наибольшей достоверностью вытекало из моих многочисленных изысканий. К 1963 г. у меня сложился план трех серий книг.

I. Прежде всего нечто вроде курса по трехфункциональной теологии, иллюстрированной мифами и ритуалами; этот курс должен был показать, как сравнительный анализ позволяет прийти к общему доисторическому прототипу, а затем, двигаясь в обратном направлении, что не является порочным кругом, определить эволюции или революции, которые необходимо допустить, чтобы, исходя из прототипа, истолковать те непосредственно засвидетельствованные теологические системы, на основании которых он и был реконструирован. Сохраняя, может быть из суеверия, некоторые названия своих старых работ (1940, 1941), я предполагал доверить окончательной версии «Юпитера Марса Квирина» («Jupiter Mars Quirinus») панораму трех функций, переработанному «Митре—Варуне» («Mitra—Varuṇa») — анализ первой функции и, наконец, новому изданию «Aspects de la fonction guerrière» — иллюстрацию второй. Что же касается третьей, которая по своей природе сопротивлялась систематизации, то здесь предполагалось удовлетвориться — с соответствующим пересмотром и комментариями — сборником рассеянных по журналам и разным изданиям статей прошлых лет.

II. Далее предполагалось изложить в трех книгах, каким образом главные индоевропейские народы использовали свое общее наследие уже в плане не теологии, а литературы — с точки зрения как трех функций, так и других сфер идеологии. Я собирался дать этой серии общее название «Миф и эпос» («Mythe et épopée»).

III. И, наконец, монографии, посвященные каждая одному из главных индоевропейских народов, хотя бы тех, которые я изучал больше всего,— индийцев, иранцев в Азии и Европе, латинян, германцев; эти книги должны были показать, как в ходе истории разные религии сохраняли, изменяли, смешивали и рано или поздно затушевывали и даже утрачивали исконную часть своего индоевропейского наследия.

Я давал себе отчет в том, что это распределение, четкое в проекте, в реальном воплощении таким не будет, так же как не будет соблюден логический порядок публикаций: чтобы здание стало гармоничным и стройным, надо бы строить его все сразу. И действительно, по мере осуществления программа менялась иной раз до противоположной.

III. Проект стал воплощаться в жизнь, начиная с третьей серии. Первым и наиболее обстоятельно был описан Рим в книге «Архаическая римская религия» («La religion romaine archaïque», Payot. P., 1966; англ. пер.: The Archaic Roman Religion. The University of Chicago Press, 1970; второе французское издание, пересмотренное и расширенное по сравнению с англий-

ским переводом, вышло в 1974 г.). Продолжения, не поместившиеся в этом объемистом томе, были опубликованы в 1969 г. в «Idées romaines» (Gallimard, Paris) и далее в 1975 г. в «Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de dix questions romaines» (Gallimard, Paris).

Что касается германцев, то здесь я ограничился (и ограничусь, если только не случится ничего непредвиденного) публикацией в английском переводе исправленного и снабженного четырьмя приложениями текста, набросок которого был дан в 1959 г. в «Les dieux des Germains» (Presses Universitaires de France, Paris): это книга под названием «Gods of the Ancient Northmen», изданная профессором Э. Хаугеном (University of California Press, 1973).

Остальные части программы все еще в проекте. Подготовлены два сборника: старые статьи и дополняющие их новые работы, они появятся в ближайшем будущем. Один сборник будет посвящен индо-иранской тематике, другой — скифской. Что же касается индийского тома, который надо было бы составлять заново, то он мне кажется уже излишним: заменой ему послужат введение и две первые главы настоящей книги, которые осветят то, что мне особенно дорого.

II. Вторая серия, начатая в 1968 г., к настоящему времени наиболее продвинута: вышли три тома «Мифа и эпоса» («Mythe et épopée», Gallimard, P., далее — ME) с подзаголовками, достаточно ясно показывающими их направленность: I. «Идеология трех функций в эпосе индоевропейских народов» («L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indoeuropéens», 1968; второе, исправленное издание — 1974 г.); II. «Индоевропейские эпические типы: герой, колдун, царь» («Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi», 1971); III. «Римские истории» («Histoires romaines», 1973). Из этих книг переведены или переводятся на английский только два фрагмента: третья часть ME, II под заглавием «Судьба царя» («The Destiny of a King», University of Chicago Press, 1973) и вторая часть ME, III под заглавием «Камилл» («Camillus», University of California Press).

В этот раздел следует включить и переиздание одной исправленной и дополненной шестью приложениями книги 1953 г., носящей название «От мифа к роману, сага о Хадинге (Саксон грамматик) и другие статьи» («Du mythe au roman, la saga de Hadingus (Saxo grammaticus, I, V—VIII) et autres essais», Presses Universitaires de France, Paris, 1970); вышел и ее английский перевод: «From Myth to Fiction» (University of Chicago Press, 1973).

I. И, наконец, первая серия. Была рассмотрена только военная функция в «Heur et malheur du guerrier» (Presses Universitaires de France, Paris, 1970) — переработанный и увеличен-

ный на треть вариант книги «Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens» (1956), старое название сохранено здесь в качестве подзаголовка. Эта книга была переведена на английский: «The Destiny of Warrior» (University of Chicago Press, 1970).

Что же касается того, что пятнадцать лет назад было в моих глазах самым важным,— окончательный вариант «Юпитера Марса Квирина» и «Митры—Варуны», то я смирился с тем, чтобы, ничего больше не ожидая, сделать это темой настоящей книги. И форма и объем ее, таким образом, сильно отличаются от объявленного мною в 1968 г. в предисловии к «Мифу и эпосу, I»: всего один том, где введение в целом соответствует «Юпитеру Марсу Квирину», а сама книга — «Митре — Варуне». И вот почему.

Уже вышедшие книги из II и III разделов общего проекта, а именно «La religion romaine archaïque» и «Gods of the Northmen», как и вторая часть «Мифа и эпоса, I», содержат много материала, который должен был бы войти в полный и упорядоченный вариант «Юпитера Марса Квирина»: в «римских» книгах соответственно на 130 и 180 страницах развернута сопровождаемая первыми выводами трехфункциональная интерпретация докапитолийской триады; точно так же в первой четверти «германской» книги излагается, почему аналогичная интерпретация упсальской божественной триады представляется мне предпочтительнее историзирующей эволюционистской интерпретации, пользовавшейся популярностью до настоящего времени. Не стоит повторять здесь эти доказательства. Напротив, к индийским и иранским данным, этим двум восточным столпам здания, поддерживаемого на западе докапитолийской и упсальской триадами, я, конечно, обращался начиная с 1938 г. много раз, поскольку без них невозможно никакое продвижение вперед; именно благодаря их особой значимости следовало рассмотреть их как таковые полнее и строже. Этому посвящено Введение.

Вместе с тем, теология первой функции — «верховных богов» (по намеренно многозначному определению А. Бергеня, указывающему одновременно на высшую степень сакральности и на политическую власть) — во всей совокупности моего труда является той частью, где были получены наиболее четко сформулированные результаты; в то же время эта часть подвергалась наиболее ожесточенной критике, часто в почти неприемлемом тоне. Поэтому пришлось изложить ее подробно, по-школьному, выстраивая правильную перспективу на основе статистически неоспоримых богатейших данных, подчеркивая порядок и связь аргументов. Именно эта часть вслед за

обойденным во Введении «Юпитером Марсом Квирином» является темой данной книги. Только она и отражена в ее заглавии.

Но тут же выступила необходимость по-разному трактовать индо-иранские данные, с одной стороны, и римские и германские — с другой. Благодаря самому характеру источников (ведийские гимны и Брахманы, гимны Гат и Младшая Авеста) индийские и иранские данные могут быть рассмотрены с наибольшей легкостью и полнотой, а сравнение их между собой четко выявляет состояние индо-иранской теологии. Поэтому сначала надо было прояснить «восточные» факты. Они, в свою очередь, проясняют «западные» данные, представленные в источниках менее систематично, и позволяют увидеть там сходную с индо-иранской организацию понятий и божественных персонажей, а кроме того, обнаружить и оригинальные черты, одни из которых представляют собой инновации, другие же — тщательно сохраненные античные варианты. И, обратно, наличие — соответственно по-французски и по-английски — книг «La Religion romaine archaïque» и «Gods of the Northmen» побуждало к тому, чтобы разгрузить «западные» главы, в то время как в «восточных» все должно было быть повторено ab ovo.

Панорама, представляющая лишь индийцев, иранцев и более бегло римлян и германцев, была бы искаженной: в открывшейся здесь перспективе очень важные результаты были достигнуты на кельтском и греческом материале; многие специалисты успешно продолжают исследования в этих областях. Я все же предпочел для себя придерживаться principia theologica, исходных соответствий, которые гарантируют корректность анализа и без которых бесконечно разнообразные данные ирландской или греческой традиции не могли быть разумно использованы. И действительно, только с высоты наблюдательного пункта, поддерживаемого названными здесь четырьмя Атлантами, такие проницательные ученые, как А. и Б. Рисы в их «Celtic Heritage», К. Гийонварч'х и Ф. Леру в многочисленных статьях в «Ogam», Д. Дюбюиссон в целом ряде работ, Л. Гершель, Ф. Виан, А. Иошида, Р. Бодеюс, Б. Серджент, могли в своих греческих штудиях с достоверностью идентифицировать многочисленные следы индоевропейской идеологии, не говоря уже о сенсационных открытиях, назревающих в будущих исследованиях.

Книга эта — не дискуссия, а изложение фактов. Она представляет исключительно мой труд и в принципе не затрагивает работу других специалистов, которые, используя постулаты или методы анализа и показа, для меня неприемлемые, естественно, приходят в тех же случаях к иным результатам. Будущее срав-

нит наши методы и рассудит нас. Оно, например, покажет, проясняет ли индийского Варуну обращение к славянскому Велесу и действительно ли тому же Варуне в Младшей Авесте соответствует Апам Напат. Я храню молчание не по незнанию или высокомерию, а потому, что, как и многие другие, не раз убеждался на опыте в никчемности подобных дискуссий. Если когда-то я часто вступал в споры, в том числе против признанных «авторитетов», то лишь потому, что мне, пусть таким взрывчатым способом, надо было привлечь хотя бы ту минимальную аудиторию, в которой мне хотели отказать. Главным отступлением от моего решения оставаться в стороне будут книги Я. Гонды («The Vedic God Mitra» и «The Dual Deities in the Religion of the Veda», 1972), достоинство которых заключается в том, что они ввели в обращение много дополнительных текстов, до сих пор не использованных. Правда, автор предполагает, что на их основании он может заодно изменить традиционные представления о Митре и о паре Митра—Варуна, в то время как легко показать, что разумная классификация и старых и новых данных только подтверждает эти представления. Я коснулся этого расхождения возможно более кратко, отсылая притом к профессору Гонде, когда речь идет о текстах, которые я узнал от него. В целом же примечания и ссылки сведены к необходимому минимуму. Что касается ведийских текстов и Гат, то здесь я без колебаний принял те из переводов, вплоть до новейших, которые после придирчивого рассмотрения показались мне наиболее надежными, заручившись в отношении последних и мнением специалистов, компетентность которых не оспаривают даже самые ярые мои противники.

По поводу двух важных пунктов, в свое время также вызвавших жаркие споры, я прибавил в качестве приложений (убрав из них полемический заряд) две свои давние статьи, где моя позиция представляется доказательной. Третье приложение, добавленное уже в то время, когда книга была в печати, напротив, отвечает злобе дня.

Ж. Д.

ТРЕХФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ИНДО-ИРАНСКИЕ БОГИ

В 1907 г. в Северной Анатолии, на месте столицы хеттского царства, из земли извлекли документ, немедленно пробудивший большой интерес.

Было уже известно, что во второй половине II тысячелетия до н. э. целый ряд мелких властителей Сирии и Палестины, кое-как влачивших свое существование в окружении великих царей, своих соседей, носили имена, поддающиеся толкованию либо из ведийского, либо из общеиндоиранского; так, не было ли в коалиции, направленной против семитского царя Урусалима (будущий Иерусалим), которого обвиняли в приверженности фараону, среди прочих некоего Su-wa-ar-da-ta *и некоего* Indar-u-ta? *Первый, властитель города, который в Библии будет назван* Qəʻīlāh *исходя из имени, был, несомненно, «Созданным Суваром»* (*вед.* Svàr, Súar 'Солнце'), *а другой, царь Акшапа (библ. Akšaf), имел точное соответствие своему имени в Ригведе (8, 68, 17), Indrotá,* т. е. Ind(a)ra-ūtá *'тот, кому помог Индра'. Но, конечно, самым крупным «пред-индийцем»*, открытым в Богазкёе, был царь могущественного государства Митанни. Первоначально прочитанные как* Mat-ti-ú-a(z)-za, *теперь его имя передается примерно как* KUR-ti-ú-a(z)-za *или* Kur-ti-ú-a(z)-za *или* Šat-ti-ú-a(z)-za, *т. е. *sāti-vāja 'завоевывающий добычу' (ср. инверсию в ведийском nom. abstractum vā́ja-sāti). Сам он был сыном* Tu-uš-rat-ta (*вариант* Tu-iš-e-rat-ta), *что соответствует либо вед.* tveṣa-rátha, *'имеющий стремительную колесницу' (эпитет толпы Марутов), либо соседствующей форме* *tviṣ(i)-ratha.

1. Индийские боги Митанни

KUR-ti-ú-a(z)-za дал истории нечто, превосходящее его незначительную личность. Он был свергнут и восстановил свой сан благодаря хеттскому царю Шуппилулюме I, который в при-

* Para-indiens — арийские племена Передней Азии.— *Примеч. пер.*

дачу дал ему в жены свою дочь. Тесный союз, вытекавший из этих благодеяний, к 1380 г. до н. э. был закреплен договором; до нас дошли многочисленные его экземпляры в аккадской редакции. Митанниец обязывался хранить верность тестю и перечислял небесные кары, на которые он соглашался обречь себя, если изменит своему слову. По обычаю, договаривающиеся стороны брали в качестве поручителей основных богов своих царств. И вот в составе свидетелей митаннийца среди множества неизвестных богов и большого числа божеств, которые могут быть идентифицированы как местные или вавилонские, появляется некая единая группа:

ILANI *mi-it-ra*-aš-ši-il ILANI *u-ru-ṷa-na*-aš-ši-el [вар. *a-ru-na*-aš-ši-il]

ILU *in-dar* [вар. *in-da-ra*] ILANI *na-ša-at-ti-ia*-an-na

Сразу же после открытия этих табличек было признано, что речь идет об именах четырех самых распространенных в Ригведе богов; далее, после ряда дискуссий пришли к допущению, что финаль *-šil* двух — и только — первых имен может быть хурритского происхождения и соответствовать санскритскому клише, двандва *Mitrā-varuṇā*, т. е. «пара Митра и Варуна». Таким образом, этот царь с индийским именем призывает индийских богов в следующем порядке: Митра—Варуна, Индра (*Ind/a/ra*) и двое близнецов — Насатьи, или Ашвины.

Боги эти скорее «индийские», чем «общеиндоиранские»; к такой идентификации побуждает совокупность лингвистических следов, которые оставили нам эти эфемерные завоеватели, хотя такая идентификация до сих пор и вызывает несколько запоздалые споры [1]. Можно по-разному представлять исторический факт миграции, о чем свидетельствует присутствие «пред-индийцев» в начале XIV в. до н. э. на Евфрате и даже еще ближе, в Средиземноморье. Проще всего предположить, что в ранних передвижениях, которые вели бо́льшую часть будущих индийцев от Южного Туркестана в Пенджаб, произошел некоторый разрыв: несколько заблудившихся колонн направились к крайнему Западу.

Индологи, без колебаний признавшие этих четырех богов, медлили с объяснением того, что означало их присутствие и объединение в богазкёйском договоре. Предлагался целый ряд решений: или эти боги, хотя и по-разному, следили за выполнением обещаний (В. Шульц, 1916) [2], или же, поскольку договор подкреплялся женитьбой митаннийского царя на дочери хеттского, боги — во всяком случае, последние — были связаны с брачными союзами (С. Конов, 1921) [3]; в 1926 г. наиболее

серьезный из комментаторов — А. Кристенсен[4] разбил список на две части, отнеся пару Митра—Варуна к «асура», а Индру и Насатьев — к «дева»; таким образом, митанниец, видимо, поставил себя под контроль богов некоего двухчастного пантеона. Каждая из этих интерпретаций вызывает некоторые возражения. Если несомненно, что Митра и Варуна исходно являются охранителями договоров, и если с некоторой натяжкой можно присоединить к ним бога-воина Индру, управляющего суровыми наказаниями, то невозможно, не прибегая к грубым софизмам, распространить те же функции на Насатьев.

Предположить, что Насатьи изображают нечто вроде «шаферов» на свадьбе,— значит неправомерно расширить некую ограниченную часть их ведийских обязанностей и отказаться от единства в объяснении, поскольку это ни в коей мере не приложимо ни к Индре, ни к Митре—Варуне. Что же касается различения *асура*~*дева*, то оно, вопреки Кристенсену, не является оппозицией: *асура* в ведийском означает некий тип характера и действий, приписываемых некоторым *дева* и сверх того демонам; обе группы наслаиваются друг на друга; Митра—Варуна, будучи главными *асура*, остаются при этом *дева*. Более того, богазкёйская версия не противопоставляет Индру с Насатьями паре Митра—Варуна, а перечисляет три равноправных члена.

Эти попытки помимо индивидуальных недостатков имели и общую слабость — пренебрежение элементарной осторожностью. Прежде чем объяснять, надо было проверить, не встречается ли та же группировка в ведийских гимнах и ритуалах, и, если это так, рассмотреть in vivo ее смысл и цель. Единственное наблюдение такого рода, попавшее в печать до 1940 г., касалось R̥V 8,25: в гимне, посвященном Ашвинам—Насатьям, в 8-й строфе упоминается Индра в составе двандва Индранасатья (единственный пример в собрании), в 11-й строфе — Митра—Варуна с Арьяманом; больше никто из богов не назван.

При всей значимости этого наблюдения признание системным объединением не связанных друг с другом имен, размещенных в беспорядке и далеко друг от друга на пространстве в 19 строф, представляется чрезмерным[5].

2. Индийские боги Митанни в ритуалах и ведийских гимнах: два примера

И вот оказывается, что богазкёйская группа богов засвидетельствована в ведийской литературе — в поэзии и в прозе — именно как группа. Список этих свидетельств растет начиная с 1940 г.; на настоящий момент см. его в полном виде в Приложении I. Здесь я ограничусь рассмотрением двух из них, наи-

более существенных. Одно из этих свидетельств находится в ритуальной формуле Ваджасанейи-самхита[6], другое — в спекулятивном гимне, входящем и в Ригведу и в Атхарваведу[7].

1. Для того чтобы начертить на земле прямоугольник, внутри которого воздвигается и возжигается *āhavanīya* (огонь, долженствующий передавать богам приношения от людей), проводят борозды колесницей. Это действие, выполняемое при строгом соблюдении определенных условий, сопровождается формульным обращением к чудесной корове Камадхук (*Kāmadhuk*), «от которой выдаивают все, что пожелают» (VS 12; ŚB 7,2,2,12):

kā́maṃ kāmadughe dhukṣva mitrā́ya váruṇāya ca |
índrāyāśvíbhyāṃ pūṣṇé prajā́bhya óṣadhībhyaḥ.

«Надоись (как молоком) желанным, о дойная корова, Митре и Варуне, Индре, двум Ашвинам, Пушану, потомкам (тварям), растениям»,

что Брахмана комментирует следующим образом:

sarvadevatyā vai kṛṣir etābhyo devatābhyaḥ sarvān
kāmān dhukṣvety etad.

Земледелие касается всех божеств; надоись (как молоком) всем желанным для этих божеств; таков смысл.

2. В гимне (ṚV 10, 125=AV 4, 30)[8], где в согласии с индийской традицией женщина по имени Vāc 'Речь' (которая должна представлять собой Обожествленную Речь) утверждает себя как основу вселенной, 1-я строфа состоит из двойного перечисления: сначала идут классы богов, затем — отдельные боги:

aháṃ rudrébhir vásubhiś carāmy
ahám ādityaír utá viśvádevaiḥ |
aháṃ mitrā́váruṇobhā́ bibharmy
ahám indrāgní ahám aśvínobhā́ ||

Я двигаюсь с Рудрами, с Васу,
Я — с Адитьями и со Всеми Богами.
Я несу обоих: Митру и Варуну.
Я (несу) Индру и Агни, я — обоих Ашвинов.

Первое заключение, вытекающее из этих и других текстов того же типа, негативно: встречающиеся в них группировки богов не могут быть объяснены исходя из каждого конкретного случая, поскольку все эти случаи совершенно различны; если в Богазкёе группа богов охраняет договор о союзе, куда включен и брак, если в ритуале, связанном с жертвенным огнем, эта группа ведает проведением священной борозды, то в спекулятивном гимне она представляет собой часть общего списка богов, которых «несет» Речь.

Но эти тексты содержат и позитивное указание, более существенное, чем то, что мог дать сухой протокол Богазкёя: они

помещают эту группу в окружения, которые указывают пути к ее интерпретации. И тот и другой текст представляет эту группу как единую последовательность элементов в претендующем на полноту списке: Корова призвана удовлетворить *sarvān kāmān* 'все желания', а Речь объявляет, что она несет все, даже то, что находится за пределами видимого нами мира. Это «все» и разбирается. В каком же плане?

Корова, к которой обращается жрец, в ведийской и послеведийской мифологии существенным образом связана с иерархией живых существ, точнее, с их иерархизацией, поскольку в основном мифе с ее участием, в истории царя Притху, рассказывается, каким образом каждому было указано место в мире в зависимости от того, что он получил от коровы после ее отела и доения[9]. С этой классифицирующей, иерархизующей функцией и связана формула водружения алтаря для огня. Два последних термина в ее конце — «твари» (каково бы ни было здесь точное значение этого слова) и «растения», пусть персонифицированные (поскольку у них есть «желания»),— являются апеллятивами и, как таковые, остаются в пределах органического мира. Помещенный перед ними Пушан — бог, но это бог стад, как и его греческий тезка, великий Пан, еще очень близкий к животному миру; он к тому же иногда связан с шудрами, т. е. с самой низкой частью общества, не ариями по происхождению (см. Брихадараньяка Упанишада I, 4, 13)[10]. Тогда по логике следует, что идущие до Пушана три члена, составляющие остальную часть списка,— Митра—Варуна, Индра и Ашвины — относятся к понятиям более высокого ранга, нежели следующие за ними, и что они, в свою очередь, с точки зрения человека данного общества, идут в порядке убывания ранга. Здесь приходит на память иерархизованная структура трех варн ариев — жрецы, воины, скотоводы (которых на низшем уровне дополняют шудры) — или по крайней мере основы этих трех варн: брахман, кшатра, виш (*bráhman, kṣatrá, víś/aḥ/*).

3. Анализ гимна R̥V10, 125=AV 4, 30

Спекулятивный гимн гораздо богаче. Он обладает четкой композицией и должен быть разобран весь целиком. Могущество богини рассматривается в нем в четырех аспектах, связанных между собой примечательными переходами[11]. Первая часть показывает Речь, возвышающуюся над двумя группами божеств (среди них и занимающий нас трехчленный список), сопровождаемых (в Ригведе) несколькими отдельными богами; во второй части, очень короткой, Речь описывается триадой ее *совершенств*; третья часть, самая длинная, показывает ее обеспечивающей три основных вида *деятельности или потребностей*

человека; четвертая прославляет ее *космическую* роль. Представляется a priori, что в этом четко построенном целом троичные структуры трех первых частей не независимы и что они выражают одну и ту же мысль в разных, но в основе своей тождественных терминах.

I. 1. ahám̐ rudrébhir vásubhiś carāmy
ahám ādityaír utá viśvádevaiḥ |
ahám̐ mitrā́váruṇobhā́ bibharmy
ahám indrāgnī́ ahám aśvínobhā́ ||
2. ahám̐ sómam āhanásam bibharmy
ahám̐ tváṣṭāram utá pūṣáṇam bhágam |
ahám̐ dadhāmi dráviṇam̐ [AV dráviṇā] havíṣmate
suprāvyè [AV suprāvyā̀] yájamānāya sunvaté ||

1. Я двигаюсь с Рудрами, с Васу,
Я — с Адитьями и со Всеми Богами,
Я несу обоих: Митру и Варуну.
Я (несу) Индру и Агни, я — обоих Ашвинов.
2. Я несу буйного [12] Сому,
Я — Тваштара, Пушана и Бхагу.
Я жалую богатство возливающему жертвенный напиток,
Хорошо призывающему жертвователю, выжимателю сомы.

II. 3. ahám̐ rā́ṣṭrī saṃgámanī vásūnām̐
cikitúṣī prathamā́ yajñíyānām |
tā́m mā devā́ vy àdadhuḥ purutrā́
bhū́risthātrām bhū́ry āveśáyantīm [AV — antaḥ].

3. Я — повелительница, собирательница сокровищ,
Сведущая, первая из достойных жертвоприношения.
Меня распределили боги по многим местам,
(Меня), имеющую много пристанищ, принимающую
много (форм).

III. 4. máyā só ánnam atti yó vipáśyati
yáḥ prā́ṇiti [AV. prā́ṇati] yá īm̐ śṛṇóty uktám |
amantávo mā́m̐ tá úpa kṣiyanti
śrudhí śruta śraddhivám̐ [AV. śraddheyám̐] te vadāmi ||
5. ahám evá svayám idám̐ vadāmi
júṣṭam̐ devébhir [AV. devā́nām] utá mā́nuṣebhiḥ
[AV. mā́nuṣāṇām] |
yám̐ kāmáye tám̐-tam ugrám̐ kṛṇomi
tám brahmā́ṇam̐ tám ṛ́ṣim̐ tám̐ sumedhā́m ||
6. ahám̐ rudrā́ya dhánur ā́ tanomi
brahmadvíṣe śárave hántavā́ u |
ahám̐ jánāya samádam̐ kṛṇomy
ahám̐ dyā́vāpṛthivī́ ā́ viveśa ||

4. Благодаря мне ест пищу тот,
Кто смотрит, кто дышит и кто слышит сказанное [13].
Не отдавая себе отчета, они живут мною.
Внимай, о прославленный [14], глаголю тебе достойное веры!
5. Я ведь сама глаголю то,
(Что) радует богов и людей.
Кого возлюблю, того делаю могучим,
Того — брахманом, того — риши, того — мудрым.
6. Я натягиваю лук для Рудры,
Чтобы (его) стрела убила ненавистника молитвы.

Я вызываю состязание [15] среди народа.
Я заполнила (собой) небо и землю.

IV. 7. ahám̐ suve pitáram asyá mūrdhán
máma yónir apsv àntáḥ samudré |
táto ví tiṣṭhe bhúvanāni víśvo-
tā́mū́m̐ dyā́m̐ varṣmáṇópa spṛśāmi ||
8. ahám evá vā́ta iva prá vāmy
ārábhamāṇā bhúvanāni víśvā |
paró divā́ pará enā́ pṛthivyaí
tā́vatī mahinā́ sám babhūva ||

7. Я рождаю отца на вершине этого (мира).
Мое лоно в водах, в океане;
Оттуда расхожусь я по всем существам.
Я касаюсь теменем того неба.
8. Я ведь вею, как ветер,
Охватывая все существа:
По ту сторону неба, (а) здесь по ту сторону земли —
Такая стала я величием [16].

Строение гимна совершенно прозрачно.

I. 1-я строфа и первая половина 2-й строфы выдвигают тему мирового могущества в *теологических* терминах, перечисляя богов, о которых Речь говорит, что она «двигается» с ними или что она их несет.

a) Она двигается с четырьмя групповыми богами, обозначенными своими коллективными именами (во мн. ч.), причем три первые (Адитьи, Рудры, Васу) в гимнах и ритуалах встречаются часто, в то время как связь этих трех с четвертым, со Всеми-Богами, слабее. Очевидно, что в соответствии с традиционным анализом этот набор представляет совокупность всех классов богов.

b) Она несет три пары отдельных богов, выступающих под их собственными именами (в разных парах): Митра—Варуна, Индра—Агни, двое Ашвинов,— иными словами, это те же богазкёйские боги в «парной» форме, подчеркнутой для первого и третьего термина с помощью *ubhā́* 'оба' (естественное объединение) и распространенной на второй член введением (без *ubhā́*) Агни, одного из главных эпизодических союзников Индры.

c) Отдельно она несет Сому, Тваштара, Пушана, Бхагу. Среди взятых поодиночке богов третьей группы двое дополняют список предшествующих пар: Тваштар, бог-творец, и Пушан, бог скота, появляются при тех же обстоятельствах, что и Пушан в формуле проведения священной борозды: два вида деятельности, если не низшие, то более вовлеченные в материальное, продолжают, таким образом, функции Митры—Варуны, Индры—Агни и Ашвинов. Сома и Бхага указывают на то, что идет далее, в качестве божеств, соответствующих двум видам успешного обмена, названным во второй половине 2-й строфы:

сома — священный напиток, возливаемый богам, функция же Бхаги — надзирать за справедливым распределением благ среди членов общества; сразу же после перечисления богов, которых она сопровождает или несет, Речь объявляет, что именно она собирает *drávina* 'материальные блага', но что она предназначает их тем, кто заслуживает их своим благочестием и ревностным исполнением жертвенных возлияний и приношений (для выжимающего сому). Хотя и выделенная особо, это всего лишь одна из функций, выполняемых Вач, но ей, по-видимому, она сама придает наибольший вес; непосредственно же эта функция касается только Сомы и Бхаги, жертвоприношений и вознаграждения за них. Вач, кроме того, «несет» и других богов, перечисленных до Бхаги (который к тому же наряду с Митрой и Варуной сам является одним из Адитьев), и принимает на себя обязанности, связанные с этими богами. Что же это за обязанности?

II. На этот вопрос и отвечают вторая и третья части. Вначале (3-я строфа) Вач приступает к определению исключительно *себя самой*, вне своих отношений с только что поименованными ею богами и отношений с людьми, которые она подробно опишет далее. Делает она это двояко.

a) В двух стихах она приписывает себе три качества, оправдывающие ее притязание на первое место среди «достойных жертвоприношения»: она — верховная властительница («regnatrix»), и она же обладает двумя преимуществами, обеспечивающими ее деятельность: она — «собирательница сокровищ», она олицетворяет всеведение.

b) Ее верховная власть проявляется во многих областях, как этого можно ожидать, исходя из теологических высказываний 1-й строфы: богиня «поставлена» (корень sthā-) во главе многих видов деятельности и соответственно способна вводить (корень *viś-* в каузативе) в них многие преимущества.

III. В действительности этих «многих мест» [виды деятельности] всего три (они описываются в трех строфах, 4, 5 и 6-й плюс то, что уже было введено во второй половине 2-й строфы), и в каждом из этих трех мест Вач встречается с *человеком, встречается только с людьми*, на благо которых она действует. Одним словом: 1) Это я, говорит она, даю пищу всем живым («кто дышит») и разумным («кто смотрит» и кто владеет речью) существам и обеспечиваю им прочное и спокойное существование; 2) Это я, говорит она далее, будучи, по существу, священным глаголом, делаю людей жрецами и всеведущими, могучими[17] и мудрыми[18]; 3) Это я, говорит она, наконец, натягиваю смертоносный лук для Рудры, мифологиче-

ского противника демонов, который поражает «ненавистника молитвы», и я «вызываю состязание среди народа».

Таковы три места действия, где Вач, как она объявляет, приносит человеку основные преимущества. Но — вступает последний стих 6-й строфы, стих переходный,— занимают ее не только люди: она распространилась и «заполнила (собой) небо и землю».

IV. Эти последние слова, по существу, вовлекают богиню, как бы переросшую человечество, в обширное пантеистическое самовосхваление, приводящее к следующему итогу: она заполняет (собой) воды, миры, небо, землю и даже то, что находится по ту сторону неба и земли.

Таким образом, 4, 5 и 6-я строфы (только они вместе со второй половиной 2-й строфы касаются человечества) характеризуются: 1-я — существительным *ánna* 'пища' и корнем *kṣi-* 'жить устроенно, спокойно и благополучно'[19]; 2-я — названиями двух разновидностей сакрального лица: *brahmán* и *ŕṣi*; 3-я — выражениями *dhánur ā́ tanomi* '(я) натягиваю лук» и *samádam kr̥ṇomi* '(я) вызываю состязание'; это и есть (в порядке 3, 1, 2) обозначение трех видов деятельности, которые в ту эпоху истории Индии отливаются в социальные классы — «Lehrstand, Wehrstand, Nährstand» *, как говорят порой, жертвуя точностью ради ассонанса. С другой стороны, стоит лишь приблизиться к ведийской мифологии, как сразу же становится очевидным, что *brahmán* и *ŕṣi* отсылают нас к сфере Митры—Варуны, *samád* — к сфере воителя Индры, *ánna* и *kṣi-* — к сфере услужливых Ашвинов. Три «места», в которых богиня располагает три свои благодеяния,— это именно те, где действуют парные боги последних строк 1-й строфы, «индийские боги Богазкёя»[20].

Итак, и в спекулятивном гимне, и в ритуале проведения священной борозды интересующий нас список богов основан на трех функциях — отправление сакральных действий, военная деятельность и экономика,— иерархизованная гармония которых необходима для жизни общества; именно эти три функции в разных точках индо-иранского ареала (см., в частности, широко известную индийскую классификацию брахманы — кшатрии — вайшьи) привели к реальному или идеальному разделению членов общества на жрецов, воинов и производителей материальных благ (последние конкретизируются в соответствии

---

* Ученое, военное, рабочее сословия.— *Примеч. пер.*

с нуждами момента). Возвратимся к богазкёйскому договору: в нем имеется в виду то ли весь народ, уже распределенный по классам, а царь *KURtivaza* вводит эти классы в соответствии с именами их покровителей, то ли абстрактная система функций, которыми ведают эти боги. Иными словами, что́ он примет в случае клятвопреступления: чтобы группа богов наложила наказание за это на его жрецов, воинов и производителей разного рода материальных благ или чтобы боги не приняли его молитв и покарали его военным поражением и голодом? Ответ зависит от того, как представлять себе ведийское и доведийское общество, древность и степень реальности, приписываемые социальным рамкам, призванным позднее воплотиться в варнах. С точки зрения идеологии (единственно ее можно извлечь из подобных текстов) разница здесь невелика: трезвый анализ показывает, что трехчастный богазкёйский список и его ведийские параллели имеют в виду три вида деятельности, приводящие под контролем соответствующих богов (условия необходимые и, вероятно, достаточные) к удаче, к выживанию общества и, поскольку речь исходит от царя, Государства.

Только ли Государства, человеческого общества? Конечно, нет. Боги трех функций, которых мы перед этим идентифицировали в Ригведе, не занимаются исключительно человеком; их деятельность распространяется на космос — конечно, с сохранением их функциональных признаков,— и это тем легче, что из-за существования демонов общество богов ведет трудную жизнь, сопоставимую с жизнью смертных.

Эти рассуждения возвращают нас к 1-й строфе спекулятивного гимна, в которой мы до сих пор не учитывали соотношения между двумя списками: группы богов с родовыми именами и божественных пар с индивидуальными именами. Что представляет собой триада, образованная Адитьями, Рудрами и Васу?[21] Что лежит в основе этой картины «основных» классов божественного общества? Все сходится к тому, чтобы ви́деть в ней еще одно отражение той же самой социальной модели, к которой стремилось или которую осуществляло для себя тогдашнее общество[22].

1. Поскольку Адитьев часто называют «царями» — и они действительно управляют миром,— А. Бергень называл их «верховными богами». Определение великолепно, но при условии, что в нашем европейском мышлении оно не смажет исходно сакральный характер и жреческие связи этой верховной власти. Главные здесь — Митра и Варуна, т. е. те же самые боги, которые открывают и рассматриваемый нами список отдельных богов[23].

Рудры, взятые в целом, являются своего рода дублерами Марутов — толпы молодых атмосферных воителей, участвующих в битве-грозе,— и несомненной проекцией в иной мир отрядов *márya* 'марья', или профессиональных воинов, сыгравших большую роль в экспансии ариев. Это значит, что они действуют на уровне Индры, воина и громовержца. Единство этих разных персонажей подчеркивается тем, что Маруты, обычные спутники Индры, названы сыновьями Рудры.

Васу, ничего, кроме имени, не имеющих, трудно охарактеризовать определенным образом, но само их имя значимо: это мн. ч. м. р. от прилагательного, преобладающее употребление которого в Ригведе — мн. ч. ср. р. *vásū, vásūni*, для обозначения материальных благ[24].

Не случайно, конечно, что оба эти слова повторяются в гимне по два раза, причем каждое — в своем точном функциональном значении: Речь говорит (3-я строфа), что она *saṃgámanī vásūnām* 'собирательница сокровищ' и (6-я строфа) что она натягивает лук *rudrā́ya* 'для Рудры' в его типичной роли победителя демонов и варваров («ненавистников молитвы»).

2. Это подтверждается еще одним соображением. Случается так, что при обычном перечислении «Адитьи, Рудры, Васу» одно из имен заменяется соответствующим именем из списка отдельных богов; Индра, как и в спекулятивном гимне, иногда то появляется в паре с одним из своих окказиональных спутников, то замещается своим военным отрядом, т. е. Марутами, см.:

R̥V 5,51,10: Адитьи, *Индра—Вэю*, Васу (мн. ч.);
AV 8,1,16: Адитьи, *Индра—Агни*, Васу (мн. ч.);
AV 6,74,3; 9,1,3—4; 10,9,8: Адитьи, *Маруты*, Васу (мн. ч.);
AV 5,3,9: Адитьи, Рудры, *Ашвины*.

Очевидно, что эти варианты ощущались как эквиваленты исходного.

3. Наконец, осознанное восприятие классифицирующего значения этой триады божественных групп подтверждается рядом литургических текстов: к каждой группе обращаются с просьбой о благодеянии, соответствующем ее функции. См. призыв в ŚB 1, 5, 1, 17:

vásūnāṃ rātáu syāma | rudrā́ṇām urvyā́yāṃ svādityā́ áditaye syāmanehásaḥ.

Да будем мы в щедрости у Васу, в просторности у Рудр;
Да будем мы мистически безгрешными (безопасными), пользующимися благосклонностью Адитьев перед Адити (или *á-diti* 'несвязанность', скорее мистическая, чем материальная)[25]

4. Канонические списки трехфункциональных богов

Прокомментированные выше тексты, как и большинство тех, которые читатель найдет в Приложении I, позволяют сделать и ряд других выводов; их достаточно лишь кратко коснуться.

1. Богазкёйский список божеств и то, что совпадает с ним в списке ритуала священной борозды, дают максимально сокращенный вариант (с еще более простым вариантом, где первый уровень представлен одним Варуной). Список же в гимне R̥V 10,125 с Индрой—Агни на втором уровне, так же как и многие списки в Приложении (с Индра—Агни, Индра—Ваю), показывают, что в них допускались и включались и более развернутые варианты. На первом уровне к Митре—Варуне (или к одному Варуне) могли присоединяться и другие Адитьи (Арьяман, Бхага), иногда вместе с Адити, их матерью; мог там появляться или даже занимать все место и еще один бог — Брихаспати, специализирующийся на покровительстве некоторым жрецам. Индру на втором уровне мог сопровождать тот или иной бог, помогающий при его подвигах, например Вишну. Совершающие благодеяния Ашвины на третьем уровне могли быть усилены разными божествами, связанными каждое с определенным аспектом изобилия или плодородия; среди них особенно выделяется богиня-река Сарасвати, которая, действуя на всех трех уровнях (как Вач в гимне, в ряде случаев к тому же отождествляемая с Сарасвати), тем не менее в основном находится на третьем уровне[26].

Функции, кроме того, не обязательно располагаются в иерархизованном порядке; так, 4, 5 и 6-я строфы гимна R̥V 10,125 дают порядок 3,1,2 (соответствующие же строфы в варианте AV — порядок 1,3,2), помещая военную функцию на последнее место. С другой стороны, легко показать переход этой же второй функции, представленной Индра—Ваю, во главу списка: Ваю, по своей природе «первый бог» ритуалов и мифов, увлекает за собой Индру.

Такие развертывания и свертывания и даже замены не нарушают канонической картины, как не нарушают ее и добавления, структурно не относящиеся к трем функциям; иногда они, как мы видели, сопровождают эти функции, но с ними не смешиваются. Они лишь показывают, что сакральное знание при разборе каждого из трех уровней выделяло в них подразделы, где для каждого был свой покровитель или разные покровители, одним словом, особая теология со своей мифологией или без нее.

2. Независимо от предшествующих рассуждений статистика показывает, что в эпоху создания гимнов и установления ритуалов рассматриваемый нами список уже не был основным выражением теологической доктрины трех функций, еще сохра-

нявшейся, как можно думать, у арийских правителей Митанни. Действительно, классу и действиям жрецов покровительствуют Сома и Агни, боги чисто литургические; безусловно, начиная с индо-иранской эпохи их значение должно было быть чрезвычайно велико; однако роль, приписываемая их иранским соответствиям Хаоме и Атару, особенно первому, указывает границы этого значения. Несмотря на важное место, которое Митра и Варуна еще занимают в Брахманах, позже они станут той наиболее уязвимой частью старого здания, которой в наибольшей степени угрожают религиозные эволюции и революции, которые произойдут при переходе от ведийской прозы к эпосу и введут будущие элементы Тримурти: Адитьи и даже двое главных из них — Митра и Варуна — в эпосе обеднены и мало связаны. Наконец, на третьем уровне Ашвины, начиная с Ригведы, стремятся освободиться от своего классифицирующего значения, чтобы в дальнейшем, получив самостоятельность, выступать только в роли вершителей чудес; позже, за пределами классов ариев, они обнаружат окказиональные связи с классом шудр.

3. И, напротив, в отвлечении от этих богов каркас трехчастной идеологии уцелел, даже окреп и обрел новую плоть, и все это на основе системы трех варн ариев, развивавшейся непрерывно, начиная с поздних частей Ригведы. Существуют, однако, и независимые от варн весьма древние эпические приложения трехчастной идеологии; так, потомки Яяти (*Yayāti*), будучи все царями, выделяются каждый по-разному: один — богатством, другой — военными доблестями, третий — усердными жертвоприношениями, четвертый же перекрывает все эти традиционные добродетели беззаветной приверженностью к истине[27].

Непосредственно ли или через варны, но ученые нередко сопоставляли структуру трех функций с другими триадами, разными по значению и происхождению (ничто в мире не распространено так, как троичность), что сообщало им более или менее постоянную трехфункциональную окраску: например, тройное членение мира по вертикали (небо, атмосфера, земля); система трех «шнуров», *guṇa*, из которых соткано все (*sattva, rajas, tamas*); иерархия нравственных ценностей (*dharma, artha, kāma*); теория священных огней (огонь хозяина дома, огонь для защиты, огонь для жертвоприношений); основные цвета (белый, красный, черный) и т. д.[28].

5. Судьба богов канонического списка в Младшей Авесте

Теперь как будто считается бесспорным, что идеологическая структура трех функций в самой общей форме была известна индо-иранцам еще до их разделения. Ряд пассажей в Гатах Авесты и в Младшей Авесте свидетельствует об этом достаточно ясно[29], так же как и приведенная Геродотом скифская легенда о сокровищах-талисманах с полезным комментарием Квинта Курция[30]. Что касается иранцев в Иране, то им, по крайней мере теоретически, было известно социальное деление на классы, *pišθra*,— жрецы, воины, скотоводы-земледельцы, позднее дополненные классом ремесленников,— сопоставимые с тремя варнами ариев в Индии; так, основные события нартского эпоса, записанного немногим более века назад у кавказцев осетин, последних потомков скифов, связаны с тремя родами (*ærtæ Narty*), характеризуемыми соответственно умом, военными доблестями и богатством[31]. Тогда следует допустить, что так представляли свою социальную организацию уже общие предки индийцев и иранцев, хотя, конечно, нельзя определить, насколько и каким образом теория соответствовала практике: сравнительный метод, как он здесь применен, может вскрыть общие представления, но не восстановить факты.

Предшествующие рассуждения и сравнения заставляют теперь сформулировать задачу более точно. В соответствии с конкретной идеологией была выделена теологическая структура, реализованная в способе группировки богов канонического списка; ее индийское происхождение, древность и значимость удостоверены богазкёйским договором: структура эта была, безусловно, привычной и традиционной, когда *KURtivaza* в XIV в. до н. э. воспользовался ею, ставя на карту свою судьбу или свой народ. Но был ли в ходу этот канонический список в качестве идеологии уже у индо-иранцев до их разделения? И если да, то чем он стал у иранской ветви этого семейства?

Пантеон древнейших иранцев, каким его знали реформаторы (в том числе Заратуштра[32]), под сенью которого они выросли и который был одной из основ их мышления, нам непосредственно недоступен; ни в одном источнике он не засвидетельствован; налицо только результат сложных теологических операций, который предполагает любая «реформация». Но этот результат проявляется многообразно, точнее, в двух основных состояниях: с одной стороны, мышление самого Заратуштры, отраженное в Гатах, где царит абсолютный монотеизм и где при Ахура Мазде не удержался ни в качестве бога, ни в качестве демона ни один из божественных персонажей с ведийским именем; с другой стороны, остальная часть Авесты, где теология Гат все еще в чести, но куда под именем Язатов

(*Yazata*), «существ, достойных жертвоприношения», допущено достаточное число божеств, многие из которых носят имена, известные по Ведам. Мы здесь не собираемся ни рассматривать два эти аспекта зороастризма во всей их полноте, ни обсуждать их относительную хронологию. Наш предмет чисто теологический: дают ли основание и тот и другой, тот или другой из этих аспектов, в Гатах или не в Гатах думать, что иранские реформы были осуществлены исходя из политеизма, основанного (как у древнейших индийцев или «пред-индийцев» Евфрата) на иерархизованной структуре по индийской модели «Митра—Варуна, Индра, двое Насатьев», иногда в сопровождении трехвалентной богини?

Рассмотрим сначала зороастризм второго рода. Он сразу же поражает значимым распределением членов. Здесь представлены все боги индийского канонического списка, за исключением Варуны, но ему, как предполагают многие комментаторы, соответствует перифраз Ахура Мазда 'Господин Мудрость'[33]. Одни из них являются богами, другие — демонами, и это, учитывая разрыв между первой функцией и двумя остальными, заставляет предположить, что теологи работали, исходя, по существу, из трехфункциональной таблицы.

Ригведа	Младшая Авеста	
боги	боги	демоны
	великий бог: АХУРА МАЗДА	
I. { ВАРУНА МИТРА (*Mitra*)*	*Язата*: МИТРА (*Miθra*)*	
II. ИНДРА		ИНДРА
III. Двое НАСАТЬЕВ		НАНХАЙТЬЯ

* Согласно традиционной русской транскрипции здесь не проводится различий между вед. Митра (*Mitra*) и авест. Митра-Мифра (*Miθra*).— *Примеч. пер.*

Итак, теологи, которые, очевидно, через несколько поколений после Заратуштры опять ввели в реформированную религию функциональных богов, оставили в качестве таковых только богов первой функции: они сами, как и Заратуштра, называющий себя *zaotar* 'жрец' (вед. *hótar*), принадлежа к своего

рода «жреческому» воплощению этой функции, не могли видеть очищение религии, «реформу» ни в чем ином, кроме как в распространении на все уровни своей собственной идеологии и морали. Боги двух других уровней, которые защищали образ жизни, идеалы иные, несходные и потому угрожающие реформе,— идеалы военной аристократии, буйной и свирепой, или крестьянства, алчного и низменного,— эти боги были отброшены, приговорены, пригвождены к позорному столбу: они стали типичными образцами дэвов (*daēva*), которые, сохранив индо-иранское название бога (вед. *devá*) [34], приобрели ранг и роль демонов.

Более того, эти типовые *daēva* — не просто демоны и не изолированные демоны. Они своего рода архидемоны, действующие сообща, и это «обратное преимущество» приводит нас ко второй части проблемы, касающейся чистого зороастризма Гат. Не сохранил ли теолог Заратуштра, устранив всех богов, кроме Господина Мудрости, нечто от того трехфункционального членения общества и мира, которое у его индийских собратьев описывалось объединением «Митра—Варуна, Индра, двое Насатьев»? Ответ на это был дан в 1945 г. моей книгой «Naissance d' Archanges»; ряд мест в ближайшем издании будет пересмотрен, но доказательная часть остается в силе. Сразу же принятая, исправленная и уточненная многими авторитетными иранистами, она была отвергнута рядом других специалистов, и притом с гневом и презрением, не принятыми в научных дискуссиях.

6. Транспозиция канонического списка в Гатах: Амеша Спента

Изгнанные функциональные боги Индра и Нанхайтья, с добавлением некоего Саурвы (*Saurva*), носящего то же имя, что и индийский бог Шарва (Рудра), в зороастризме Младшей Авесты включены именно в этом порядке в список шести архидемонов, смысл существования которых состоит в том, чтобы быть зеркальным противопоставлением шести «положительным» персонажам, в западной традиции иногда называемым архангелами; они берут свое начало в теологии Гат, будучи одной из существенных ее частей. Воспринятые зороастризмом Младшей Авесты, они появляются там под общим именем Амеша Спента — «Бессмертные Благодетели (или Деятели)» в строго фиксированном порядке и на почетном месте: выше их только Господин Мудрость, а в списках сверхъестественных существ они стоят перед остальными вновь введенными богами. Кто же эти Амеша Спента?

Безусловно, поэтический язык Гат — один из самых темных;

его синтаксис, риторика, поэтика весьма своеобразны, чтобы не сказать больше, а словарь, несмотря на множество ученых трудов, полностью не прояснен. К счастью, теология Гат не окончательно порабощена неточностями или загадками буквального перевода: наименования, по крайней мере Сущностей, ясны, и элементарные наблюдения извне вскрывают суть их роли в тексте.

1. Таблица частоты встречаемости Сущностей показывает, что относительная значимость, приписываемая каждой из них авторами Гат, полностью совпадает с местом, которое они должны были занять в канонической иерархии Младшей Авесты; значит, хотя в текстах фиксированный порядок следования Сущностей не сохраняется, что было бы несовместимо с самим жанром, эта иерархия уже существовала в эпоху, когда тексты складывались[35]; она, следовательно, была не случайной, но основанной на определенных представлениях о богах, сопоставляемых друг с другом.

2. Бо́льшая или меньшая частота совместной встречаемости ряда (двух, трех) Сущностей в пределах одной и той же строфы показывает либо их близость, либо безразличие друг к другу, что соответственно может вытекать только из определения каждой из них или круга их действий.

3. Точные и давно признанные указания позволяют утверждать, что область материальной сферы, которая в Младшей Авесте поручена покровительству соответствующих Амеша Спента, была связана с ними уже в Гатах.

Сущности	Материальные элементы
1. *Воху Мана* (Благая Мысль)	Скот (быки)
2. *Аша Вахишта* (Всеблагой Порядок, Истина)	Огонь
3. *Хшатра Вайрья* (Желанное Могущество, Власть)	Металлы
4. *Спента Армайти* (Действенная Благочестивая Мысль)	Земля
5. *Хаурватат* (Целостность, Здоровье)	Воды
6. *Амеретат* (Не-Смерть, Жизнь, Бессмертие)	Растения

Эти Сущности представлены то как более или менее персонифицированные воплощения единого Бога, то как его первотворения и главные помощники. Их названия заимствованы из религиозного репертуара абстрактных понятий, известных уже Ригведе, например ее рита, *ṛtá*[36] 'Истинный Порядок'—космический, ритуальный, нравственный,— соответствующий *aša* Гат и др.-перс. *arta-*. Прием, при помощи которого персонифицировались эти абстрактные понятия, не менее стар: древние индийцы, как и многие другие индоевропейцы, от хеттов до лати-

нян и от греков до кельтов, охотно персонифицировали существительные, поставляемые их языку обильным запасом абстрактных суффиксов.

Но это касается лишь формы и не объясняет основного: почему были выбраны именно и только эти шесть абстрактных понятий и почему они объединились и выкристаллизовались именно в таком порядке? Почему, например, остались в стороне Знание, Предвидение, Изобретательность, Воля, Необъятность и много других, не менее существенных божественных атрибутов? Почему, кроме того, в конце столь ограниченного списка оказалось возможным позволить себе такую роскошь, как соположение двух почти дублирующих друг друга Сущностей на *-tāṯ*? Очевидно, что выбор направлялся некоторой целью и что даже внутри «разрешенных» областей он был не вполне свободен,— иными словами, что он соответствовал определенной модели. Какой же?

1. Финальная пара рифмующихся имен Хаурватат—Амеретат уже давно навела на мысль о неразделимых ведийских близнецах Насатьях, или Ашвинах[37], которым среди прочего поручена непосредственная защита людей именно от болезней и от смерти; «целители» среди богов, они и в ритуалах связаны с «целительницей», олицетворяемой богиней-рекой Сарасвати. Более того, несмотря на то что их зороастрийские имена формально женского рода, следует предположить, что вне жреческой традиции они осознавались как существа мужского пола, поскольку в иудейско-мусульманской традиции они всплывают в образах ангелов Харут и Марут, героев смелого любовного приключения, во время которого их осмеивает женщина, некая Нахид (*Nahid*); она — не кто иная, как древняя богиня Анахита (*Anāhitā*), а приключение слишком напоминает одну из основных легенд о ведийских Насатьях, где добродетельная Суканья (*Sukanyā*) расстраивает их планы[38], чтобы совпадение было случайным.

2. Хшатра в третьей строке — то же слово, которым с индоиранских времен обозначается вторая функция: в Индии принцип этой функции — кшатра (*kṣatrá*), так же как принцип первой — брахман (*bráhman*) и третьей — виш (*víś*); в системе варн воины называются кшатриями, а Индра в ритуалах — богкшатрий по преимуществу, образец кшатрия. У осетин из трех родов нартских героев особо отмечен военной доблестью род *Æxærtægkatæ* — название происходит от существительного *æxsar(t)* (правильное производное из общеиранского *xšaϑra*) и значит «смелость, героизм»[39]. Однако в то же время ведийское *kṣatrá* обозначает — неотделимо от класса воинов, из которого обычно происходят цари,— еще и могущество, светскую власть. Именно на этом аспекте верховности было вновь укреплено *xšaϑra* зороастрийской реформы (направленной, в частности,

против автономии и особой морали класса воинов), и укреплено так прочно, что хорошие переводчики Гат считали возможным передавать данное слово как «Царство» с оттенками, сравнимыми с евангельским употреблением этого термина. Материальный элемент, приписываемый Сущности Хшатра, многозначен, как она сама: это «металл» во всех его разновидностях — и драгоценные металлы, подобающие знати, и прочные металлы для изготовления оружия (в ряде текстов этот пункт специально разъясняется и развивается[40]).

3. Сущности, открывающие список,— Воху Мана и Аша Вахишта объединены не так автоматически, как Хаурватат и Амеретат, но с той частотой, которая не позволяет сомневаться в их близости, подтверждаемой к тому же общим эпитетом *vahišta* — превосходная степень от *vohu* 'благой'. Слово *aša*, как уже было сказано, помещает эту пару в зону ведийского *ṛtá*, т. е. к Адитьям, и прежде всего к Митре и Варуне. Это положение мы сможем уточнить только после того, как рассмотрим в следующей главе область действия Митры и Варуны в Индии; здесь, однако, следует напомнить, что уже в 1926 г., не предвидя того общего объяснения, которое стало возможным теперь, проницательный наблюдатель А. Кристенсен отметил типологическое родство Воху Мана с Митрой Младшей Авесты и в еще большей степени с ведийским Митрой[41]. В том же русле рассуждений, с учетом статистических данных, можно отметить, что порядок появления Воху Мана на первом и Аши на втором месте воспроизводит порядок членов в ведийском и «пред-индийском» compositum *MitrāVaruṇā*. Этот порядок, как известно, имеет чисто формальную основу — более короткое слово идет первым и не мешает тому, что Митра один упоминается в Ригведе гораздо реже, чем один Варуна. То же соотношение сохраняется в Гатах: в 179 строфах, содержащих названия Сущностей, Воху Мана без Аши появляется только 11 раз, в то время как Аша без Воху Мана — 30 раз (при 54 совместных употреблениях, без третьего члена); в общем плане, как и Варуна в Ригведе, Аша в Гатах обладает большей значимостью, чем Воху Мана. Наконец, небезразлично, что обычный эпитет Мана — просто *vohu* 'благой', а эпитет Аши — превосходная степень, *vahišta*, как бы для того, чтобы подчеркнуть, что при исходном единстве ценностный порядок обратен порядку следования.

4. Остается Спента Армайти, единственная действительно «женская» Сущность этого набора, поскольку Хаурватат и Амеретат — «мниможенские», а на самом деле весьма «мужские» Сущности. По названию она связана с первой функцией (ср. вед. Арамати), но присвоенный ей материальный элемент— и присвоенный основательно, поскольку, например, армянское заимствование *Spandarmet* означает именно «землю»,— перево-

дит ее в третью функцию[42]. Такая поливалентность заставляет вспомнить богиню, которая, как мы видели, в Индии иногда присоединена к списку функциональных мужских богов и которая в Младшей Авесте сохранилась под тройным именем «Влажная, Сильная, Непорочная» (*Arədvī Surā Anāhitā*). Возможно, что эта поливалентность подчеркивается местом Армайти в списке — не в конце его, а в середине, сразу после Хшатра, непосредственно перед Хаурватат и Амеретат[43].

7. Первые выводы

Повторяю, что в предшествующих наблюдениях я избегал сложностей, затрудняющих филологический анализ Гат. Это наблюдения сугубо извне, они касаются либо названий Сущностей, либо их канонического порядка в Младшей Авесте, либо частоты встречаемости их или их сочетаний в Гатах, либо присвоенных им материальных элементов. Ни одно из наблюдений, таким образом, не зависит от содержания строфы, ни одно не опровергается грамматическими или стилистическими трудностями, которыми чревато это содержание. *Объяснение, к которому сводятся все без исключения наблюдения, следующее: список Сущностей, призванных стать Амеша Спента, реформированная теология заменила списком богов трех функций, предельно близким тому, который имел хождение у будущих индийцев*[44]. Эти первые миссионеры смогли, таким образом, сохранить традиционное членение механизма мироздания и одновременно очистить основанную на этом членении идеологию, унифицируя, подравнивая новых покровителей функций и, следовательно, соответствующие формы человеческого поведения под требования и волю одного Ахура Мазды. Отсюда возникла тенденция всех Сущностей к тому, чтобы «быть похожими друг на друга» (если не совпасть), взять первые за образец; эта тенденция шестьдесят лет назад побудила Б. Гейгера искать в Амеша Спента приблизительный эквивалент одних только Адитьев[45].

Окончательное решение отражено в следующей таблице, где рассмотрены только структурированные и засвидетельствованные как таковые списки.

Эту интерпретацию, как бы общую панораму, конечно, следует продолжить толкованиями изнутри, дословными прочтениями текстов Гат: надо рассмотреть, подтверждает ли, укрепляет или ослабляет поведение каждой из Сущностей или их групп в этих текстах те точки зрения, которые возникли из анализа всей совокупности фактов извне. Конечно, следует заранее учесть лингвистические и стилистические трудности. Они таковы, что далеко не единожды именно анализ извне осветит

безнадежный внутренний мрак и что именно общие и заранее призванные соответствия определят однозначный выбор из многих возможных синтаксических конструкций. В этом нет ничего оскорбительного для филологии, ничего такого, что оправдывало бы раздражение тех, кто присвоил себе монополию на эти аристократические головоломки лишь потому, что в молодости они взяли на себя труд выучить их наизусть.

Сущности в Гатах и в Младшей Авесте	Функциональные боги индо-иранцев (по богазкёйскому списку)	С ведийскими дополнениями	Младоавестийские противопоставления сущностям
Воху Мана	*Митра*		[новое абстрактное образование: Дурная Мысль [2]]
Аша Вахишта	*Варуна*		*Индра* [3]
Хшатра Вайрья	*Индра*	*Рудры (Рудра — Шарва)*[1]	Саурва [3]
Спента Армайти		трехвалентная богиня: *Сарасвати*	*Нанхайтья*[3, 4]
Хаурватат Амеретат	двое *Насатьев*		[новые абстрактные образования: Жажда, Голод] [2]

[1] Шарва; ср. Рудра, ṚV 10, 125, 1 и 6, см. выше, с. 22—23.

[2] *Akō Manah*, Ако Мана 'Дурная Мысль' в противопоставлении Воху Мана; «Жажда», «Голод» — в противопоставлении водам и растениям, приуроченным к Хаурватат и Амеретат.

[3] Для Индры это расхождение в ранге ставших «архидемонами» божеств может объясняться многозначностью *xšaθra—kṣatrá* (и основная суть второй функции, и обозначение «светской власти» в первой функции), а для Нанхайтьев — стремлением сохранить объединение отвергнутых функциональных богов.

[4] Единственное, а не двойственное число может объясняться влиянием других «архидемонов» или влиянием противопоставленного архангела, Армайти, все в ед. ч. Единственное место в Ригведе, где Насатьи выступают в ед. ч., не дает возможности видеть в этом первоначальное состояние.

Верификация, начатая в «Naissance d'Archanges», была развита и улучшена многими специалистами, в частности К. Барром, Ж. Дюшен-Гийеменом, Г. Виденгреном. В связи с темой данной книги польза от этого экскурса в зороастризм значительна. Он подтверждает:

1) что мыслители доисторической индо-иранской общности основывали свою теологию на идее трех функций;

2) что они предпочитали формулировать эту теологию в виде краткого списка — канонического списка иерархизованных божеств;

3) что ведийская пара Митра—Варуна должна рассматриваться не как независимая единица, но как высший из трех объединенных и иерархизованных членов;

4) что на этом первом уровне такая двойственность была уже индо-иранской;

5) что внутренняя динамика ведийской пары Митра—Варуна и внутренняя динамика пары Воху Мана—Аша Вахишта должны прояснять и контролировать друг друга, поскольку вторая является производной от первой, отклонившейся от нее в определенном направлении и согласно определенной цели.

Первая часть

ORIENTALIA

Глава I

МИТРА—ВАРУНА

Какой логической необходимостью поддерживается объединение Митры и Варуны, наиболее тесное во всем ведийском пантеоне, за исключением двух Ашвинов, связь между которыми явно иного типа?

Строго говоря, этот вопрос был в основном разрешен добрых сто лет назад, и те точки зрения (включая сюда Гюнтерта и отбрасывая ряд бесперспективных построений), которые возникали, начиная с Абеля Бергеня и до наших дней, лишь уточняли и дополняли или — в случае Луи Рену — ограничивали ответ. В наши дни только две работы претендуют — не без помпы и фанфар — на то, чтобы ввести новые перспективы. Они, однако, грешат обычными слабостями своих авторов. Укажем лишь самое основное. Пауль Тиме опирается на недопустимые постулаты и невозмутимо выводит из них следствия, не обращая внимания на сигналы тревоги[1]*; Ян Гонда усердно разрабатывает проблему, но мельчит и запутывает ее в классификациях, совершенно ей не соответствующих; таким образом он обеспечивает себе легкость поворота к собственному произвольному решению*[2]*, отбросив традиционную концепцию, которая тем не менее атакует его со всех сторон. В результате памфлет первого автора стал теперь просто живописным библиографическим развлечением, а достоинства работы второго заключаются в текстах, добавленных им к уже собранным, с оговоркой, что они, несмотря на все усилия и ухищрения, лишь подтверждают известное.*

1. Митра—Варуна в ведийских гимнах и после гимнов

Проблему определяет одно соображение хронологического порядка.

В Ригведе различие между Митрой и Варуной отмечается редко, а если и отмечается, то в виде намеков или загадочных формулировок. Атхарваведа, собрание гимнов-заговоров, в этом отношении высказывается более ясно, но лишь позднее, в ведий-

ской прозе, в ритуальных трактатах и комментариях, оба бога наиболее часто определяются в сопоставлении друг с другом.

A priori такая картина может быть интерпретирована двояко. Либо она вскрывает эволюцию: во времена, когда слагались гимны Ригведы, оба бога сосуществовали, в общем не различаясь, лишь некоторые поэты пытались время от времени их к этому принудить, и вот, опираясь на эти робкие попытки, много веков спустя ученые и ритуалисты развили для них дифференцирующую теологию. Либо с доведийских времен, сосуществование обоих богов было основано именно на такой теологии, авторы же гимнов хоть и знали, но не испытывали необходимости отражать ее, поскольку были не теоретиками или учителями, а, так сказать, практикующими лириками, более озабоченными тем, чтобы утвердить и использовать союз двух великих богов, чем пускаться в рассуждения о вкладах соответственно каждого из них в общее благо; эту заботу они предоставили ритуалистам, а после них — ученым, авторам систематических трактатов.

Подавляющее большинство ведологов, в том числе и Я. Гонда, как будто отвергают первое положение, которое, напротив, является одним из постулатов П. Тиме. Они правы. Второе же положение опирается на ряд принятых всеми соображений.

1. Сохранение в течение стольких веков и на Евфрате и на Инде двух богов первого ранга возможно лишь в случае, если не было риска, что они дублируют друг друга, иными словами, если их сосуществование было основано на полном и прочном различении, таком, однако, что наличие одного члена требовало присутствия другого. Этого условия достаточно, чтобы отвергнуть тезис П. Тиме[3], полагающего, что в своих истоках и даже в гимнах Митра и Варуна являются чем-то вроде хорошо обученной упряжки: во главе мира должны были быть поставлены два очень близких понятия, чтобы «тянуть» в одном и том же направлении, и этими понятиями в соответствии с принятым автором этимологическим решением были Договор (Митра) и Истинная Речь (Варуна). Однако объединение на этой основе не носит обязательного характера, и пара такого рода должна была постоянно тяготеть к упрощению, к свертыванию в один член: не является ли Договор просто разновидностью или одной из реализаций Истинной Речи?

2. В тех нескольких случаях, когда авторы Ригведы отметили различие природы обоих богов, это различие есть не оттенок в квазисинонимии, но оппозиция, выраженная в антитетической форме, т. е. тот по преимуществу тип отношений, который не допускает того, чтобы один из членов парных понятий, поддерживаемых этой оппозицией, мог раствориться в другом. Я прекрасно знаю, что П. Тиме отрицает антитезу

именно там, где она наиболее очевидна. А вот тексты этому не поддаются.

3. Симметрично этому в ведийской прозе взаимоотношения двух богов всегда носят характер антитезы и не выдерживают объяснения П. Тиме, если только кому-нибудь не удастся хитроумно истолковать в его духе такие выражения, как *etad vā avaruṇyaṃ yan maitram* 'То, что относится к Договору, не относится к Истинной Речи' (ŚB 3, 2, 4, 18). П. Тиме заметил эту трудность, но обошелся с ней так же, как обычно обходится со всем, что ему сопротивляется, посвятив ей несколько пренебрежительных строк (с. 71): «Митра и Варуна, как и многие другие боги Ригведы, получили [в прозаических текстах] просто имена, которые всесильный маг [очевидно, ритуалист или составитель Брахман] мог применять по своему вкусу и которые в соответствии с требованиями данного контекста могли быть идентифицированы с любой парой универсальных противопоставлений в мире».

Сомнительно, чтобы теологи позволяли себе такие вольности. И сегодня, несмотря на отдаленность времени, так же невозможно, как и тогда, когда эти тексты составлялись, предположить такой разрыв между гимнами, с одной стороны, и ритуалами и комментариями — с другой. В эпоху, когда складывались гимны, религия, конечно, не сводилась к лирическим излияниям — единственному, что сохранилось; они, безусловно, в подавляющем большинстве сопровождались и поддерживались церемониями, главным образом жертвоприношениями, предназначенными для умилостивления богов: Сома, Агни, богиня Утренней Зари и многие другие божественные персонажи всегда были обязаны своей значимостью литургии. То, что ритуалы, которые мы разбираем, обогатились по сравнению с тем, что было в XX или XV в. до н. э., более чем вероятно; то, что они были совершенно другими, что они после «века» гимнов были выдуманы ex nihilo или подверглись полной метаморфозе, само по себе невероятно и опровергается как непосредственными схождениями с Ираном (*haoma, ātar*), так и более широкими индоевропейскими соответствиями (ведийская и римская теория священных огней, *aśvamedha* и Октябрьский Конь, *aṣṭāpadī* и *Fordicidia, sautrāmaṇī* и *suouetaurilia* и т. д.). Можно ли при этих условиях предположить, что столь важная и для ритуальных формул, и для гимнов пара, Митра и Варуна, при переходе от одной группы текстов к другой лишилась своего содержания и была интерпретирована совершенно заново?[4]

4. Сопоставление двух предыдущих замечаний порождает еще одно: все антитетические формулы, которые Ригведа прилагает к обоим богам, появляются в близких выражениях и среди тех гораздо более многочисленных формул, которыми изобилует ведийская проза. Там, например, в разных вариан-

тах говорится, что Митра — это день, а Варуна — ночь. Не то же ли это самое, что уже выражено в R̥V 1, 115, 5 в виде загадки о восходе и заходе солнца[5]:

tán mitrásya váruṇasyābhicákṣe
sū́ryo rūpám kr̥ṇute dyór upásthe |
anantám anyád rúśad asya pā́jaḥ
kr̥ṣṇám anyád dharítaḥ sám bharanti ||

Этот (двойной) облик, (один) Митры, (другой) Варуны,
Принимает солнце, чтобы быть видимым на лоне неба;
Безгранична одна (из его двух мощных) форма, та
(которая) *сверкающая* [=черта Митры]; другая *черная*
[=черта Варуны], рыжие кони [=кони солнца] (ее) влекут.

Можно ли утверждать, что автор гимна не имел намерения сопоставить каждого из богов с одним из двух *anyád*, с одним из членов оппозиции «дневное солнце ~ ночное солнце», «день ~ ночь», или что это легковесная игра слов и только поздние эпигоны, приняв всерьез эту случайную или иллюзорную связь, вывели из нее теорию, затем ставшую ходячей? П. Тиме, отвергая, конечно, такое использование его тезиса, защищается самым решительным образом: если целые страницы он посвящает разбору простых текстов Ригведы, где Митра и Варуна только объединены и не различаются, напрасно было бы искать на 90 страницах его работы хотя бы одну отсылку, хотя бы намек на R̥V 1, 115, 5 — хорошо известный текст, значение которого отмечали и подчеркивали все ведологи — от Бергеня до Рену.

Предыдущие рассуждения приводят к единственному решению: *от начала и до конца карьеры Митры и Варуны как великих верховных богов, от доведийской эпохи до конца ведийской, их союз сохранил один и тот же принцип организации, один и тот же тип противопоставления, смысл которого нам и предстоит теперь исследовать.*

2. Дополнительное распределение и единство обоих богов

Уточним сначала некоторые общие черты их досье.

1. Противопоставление Митры и Варуны никогда не было и не могло быть враждой или соперничеством, но лишь дополнительным распределением. Оба бога вместе с представляемыми ими понятиями и действиями равно необходимы для жизни человека и космоса. Будучи противопоставлены, они не распределяются один в поле «хорошего», а другой в поле «плохого», даже если на это и есть какие-то намеки[6].

2. И в плане человека, и в плане космоса существенна прежде всего общая деятельность обоих богов; индивидуальные

особенности каждого из них менее интересны, чем их связь. Вследствие этого гимны не только приписывают их нераздельной паре общую деятельность во всех ее аспектах: случается и так, что один из богов, появляющийся в одиночестве, выступает как представитель пары и присваивает себе качества или действия обоих, причем именно те, которые приписываются другому, когда надо выразить различие между ними. Здесь нет необходимости останавливаться на том, что́ же представляет собой их общая деятельность: это уже достаточно описано[7] и к тому же охватывает все, чего повсюду ожидают от великих богов: творение различных частей и механизмов вселенной (задача, в которой другие боги, особенно Индра и его приближенные, выбирают себе более специальные доли), управление, контакты и контроль над вселенной, в частности в аспекте ее бинарности (небо и земля), над великими механизмами чередования, которые приводят ее в движение (день и ночь, времена года...), иногда, через своих соглядатаев[8],— за человеческими обществами, за их религиозными действиями и нравственным поведением. Короче говоря, Митра и Варуна являются по преимуществу хранителями *ṛtá*, буквально «l'ajusté»[9], строгого Порядка во всех его проявлениях, так же как и всей совокупности понятий, центром которых является *ṛtá* и которые Бергень разобрал в великолепной главе своей «Religion Védique» («L'idée de Loi»)[10].

3. В Ригведе наблюдается примечательное количественное неравенство в употребительности, если можно так выразиться, обоих богов. Только Варуне посвящено восемь гимнов (десять, если раздвоить два), а только Митре — один (два, если его раздвоить), но для характеристики этого бога значимый. «Он появляется здесь,— говорит еще Рену[11],— в высшей степени благосклонным и благодетельным, без тени того угрожающего аспекта, который характеризует Варуну».

4. Оппозиция выражается не только формулировками типа «Митра делает (владеет и т. д.) это, Варуна делает (владеет и т. д.) противоположное», но и уравнениями типа «Митра *есть* то, Варуна *есть* противоположное». В ведийской риторике или логике этот способ идентификации двух понятий или двух богов применяется широко, просто призывая читателя признать между ними существенное, но окказиональное или частичное сходство, не опровергающее индивидуальности каждого из них. Лишь позднее эти сопоставления получат метафизические следствия и в конце концов сведутся к неограниченному числу стабильных равенств.

Теперь мы можем приступить к сути проблемы: в чем состоит разная ориентация каждого из этих двух богов внутри их единой деятельности? Ответом может быть только описание, исходящее из таких точек отсчета, которые в любом случае

могут в наибольшей степени раскрыть сущность бога[12]: Митра и Варуна различаются по признакам, способам и образу действия, по отношениям с космосом и человеком, по своим социальным и теологическим свойствам.

3. Различие между двумя богами:
а) признаки

Оба они связаны с *ṛtá*[13] и обеспечивают его соблюдение, но в этой контролирующей деятельности Митра предстает благосклонным, дружественным и доброжелательным, успокаивающим, тогда как Варуна имеет репутацию карающего, грозного, опасного. Это идет уже со времен Ригведы. В то время как она изобилует гимнами и строфами, где человек выражает свой страх перед Варуной, единственный гимн или, вернее, два небольших соединенных вместе гимна, обращенные к Митре (3, 59), выражают лишь доверие к богу, столь же милостивому, сколь и могущественному. Стоит лишь прочесть перевод Рену в т. 5 «Études védiques et pāṇinéennes», с. 66, непосредственно предшествующий переводу первого гимна Варуне в R̥V (1, 25). Поражает контраст между постоянным выражением надежды и даже уверенности и тревожной мольбой, где преобладает слово «пощада». Первая часть гимна Митре оканчивается так:

4. Этот Митра, достойный поклонения, очень благосклонный,
Рожден (как) царь с доброй властью, (как) устроитель.
Да будем мы в милости у того (бога) достойного жертвоприношения.
И (да будет нам) его священная благодать!
5. К великому Адитье надо приближаться с поклонением.
(Он) объединяет людей[14], благосклонен к певцу —
Поэтому для самого удивительного Митры
Возлейте в огонь эту желанную жертву.

А вот начало первого гимна Варуне:

1. Если бы случалось, что мы нарушили обет, (который привязывает нас к) тебе, бог, Варуна, как племена, (нарушающие обет, который привязывает их к царю), день за днем,

2. не обращай на нас за это смертельное оружие (оружие), которое убивает из-за (тебя), рассерженного, (не обращай на нас) ярость (тебя) разгневанного.

Ссылаясь на Бергеня, Гонда прекрасно изложил эти дифференциальные признаки Варуны[15]:

Следует, кроме того, подчеркнуть, что ряд типично варунических признаков становится заметным, как говорится, благодаря своему отсутствию, лишь только поэты начинают обращаться к двойному божественному персонажу. Именно Варуна — бог, который движет воды или находится в водах[16]. Гнев именно Варуны пробуждается невыполнени-

ем его приказаний. Это он нападает на грешников, сурово набрасывается на них (см., например, ŚB 2, 3, 2, 10). Это он связывает их своими путами, или оковами, от которых поэты хотят освободиться. Из страха именно перед ним люди принимают меры предосторожности, чтобы он не смог увидеть их и преследовать (TS 6, 6, 3, 5); то же выражение (*ananvavāyāya*) употребляется в связи с вызывающим столь большой ужас Рудрой. Именно эти две черты — его связь с водами и его наказания, связывание и развязывание,— продолжают привлекать внимание поэтов Атхарваведы. Делая упор на мрачную и опасную сторону характера этого бога, они тем самым подавляют даже мысль о пощаде и прощении [17], так что в результате разница между их Варуной и образом Митры в Ведах больше, чем та же разница между ними в Ригведе.

Как было сказано выше, поэты не смущались перед тем, чтобы приписывать без разбора обоим объединенным богам черты и того и другого или вообще черты одного из них. В результате случается иногда, что Митра заражается гневом Варуны. Но и здесь существенны нюансы. В соответствующем пассаже Ригведы Митра, хотя и объединенный с Варуной в свойственном тому гневе, все же получает эпитет «le plus aimé» (7, 62, 4, пер. Рену) [18] — как указание на свою истинную природу, как поправку:

mā́ héḷe bhūma váruṇasya vāyór
mā́ mitrásya priyátamasya nṛṇā́m

...Да не будем мы под гневом Варуны, Ваю, Митры,
самого любимого властителями [или просто: знатными людьми]!

В ведийской прозе этот контраст признаков выражается иногда весьма резко. В Шатапатха-брахмане, где нередко говорится о путах Варуны и он предстает схватывающим живые существа (например, 5, 4, 5, 12), напротив, указывается, что Митра никому не причиняет зла и что никто не причиняет зла ему (5, 3, 2, 7).

Майтраяни-самхита и другие тексты говорят о том же еще более ярко, используя двойное значение *Mitra*, теоним и апеллятив, в значении «друг»: *mitreṇa ca vā imāḥ prājā guptāḥ krūreṇa ca* 'эти живые существа находятся под защитой друга, и сурового' [19]. То же свойство приписывается и самому Митре, когда он отказывается помогать другим богам в убийстве — притом необходимом — демона Вритры (ŚB 4, 1, 4, 8): «Поистине я друг (*mitra*) всем». Иногда это универсальное «дружелюбие» Митры выражается отрицательным прилагательным, которое отстраняет от него то, что, напротив, характеризует Варуну: некто призывается (KāthGS 26, 6) посмотреть на новобрачную *aghoreṇa cakṣuṣā maitreṇa* 'непугающим взглядом Митры' или 'непугающим «митраическим» взглядом'. Подобно этому, в Ригведе только к Митре, и к нему одному, приложен (гапакс) вместе с эпитетом *priya* 'дорогой' эпитет, предвещаю-

щий «ненасильственность» этики позднейшей и — до недавнего времени — современной Индии,— *áhiṃsāna* 'not hurting, compassionate' (5, 64, 3) [20].

4. Различие между двумя богами: b) способы действия

По такому же образцу (эвентуальное совмещение в обоих богах, когда они вместе, характерных признаков каждого из них, редкие и статистически незначимые заимствования признаков друг у друга) расходятся в направлениях, подсказываемых контрастом их природы, и способы их действия.

Грозный Варуна владеет путами, петлями, которыми он мгновенно захватывает того, кого хочет наказать. Они неоднократно упоминаются в гимнах и Брахманах или в ритуальных трактатах для характеристики этого бога. Здесь содержится и примечательный казуистический трюк, потому что путы, даже когда они символически необходимы для ритуала, заключают в себе ряд неудобств, главное из которых — предоставление Варуне того, что связано, но что, однако, ему не предназначается. Это обстоятельство возникает в случае с коровой, необходимой при покупке сомы для жертвоприношений [21]. Ее надо привязать, иначе она может ускользнуть из-под присмотра и исчезнуть; но из-за этой-то привязи она достанется Варуне и не сможет больше выполнять свои функции в сакральной торговле. Жрецы выходят из положения, доверив привязать ее за ногу Митре; таким образом, она будет и на привязи и под присмотром, но при этом ускользнет от Варуны. Тесная связь Митры с Варуной позволяет первому пользоваться путами, нейтрализуя их; это всего лишь одалживание, причем Варуна не отстаивает своих прав, а Митра не извлекает выгоды из собственности, которой у него нет.

Кроме пут другим важным орудием Варуны является 'майя' (*māyā́*) [22] — способность изменять и создавать новые формы [23]. С ее помощью были установлены *ṛtá* и его основные материальные опоры; с помощью *māyā́* Варуны была натянута нить *ṛtá* (ṚV 9, 73, 6). Рождение утренней зари, восход солнца, равновесие неба и земли, моря и рек, чередование дня и ночи (или солнца и луны), творение огня и благодетельное излияние дождя — короче говоря, динамические аспекты *ṛtá*, вызывающие движение в широком смысле или быстрое изменение, обязаны своим возникновением этой высшей майя (*māyā́*). Итак, если в Ригведе два раза упомянута майя Адитьев вообще (без намека на творение) и три раза — майя Митры и Варуны вместе, то майя одного Варуны выступает семь раз и чаще всего в связи с актом творения или установления порядка; никогда

ни Митра и никто из остальных Адитьев в одиночестве не является *māyín*. Автор 10, 147, 5 даже открыто говорит, обращаясь к Индре: «Ты для нас Митра (в двойном смысле: бог, друг), *māyín*, как Варуна», в отличие от всех предоставляя, таким образом, одному Варуне (ср. 10, 99, 10, где речь идет еще об Индре; 6, 48, 14 — о Пушане) честь служить в сравнении образцом *māyín*.

Средства, которыми владеет Митра, совершенно иные: юридические и связанные с ними. Его постоянный эпитет *yātayájjana*, как признает Я. Гонда[24], «содержит намек на то, что Митра как-то связан с (тем, что является) „правом" и „законом"». Точный смысл слова дискутируется; наиболее правдоподобны две интерпретации, притом близкие: одна — «кто ставит людей на их истинное место (в отношениях с другими)» и другая — «кто приводит людей к союзу». Как бы ни представлять себе инструменты таких союзов, это, конечно, были формальные соглашения, соответствующие договорам или контрактам, возможно, сборники формул, снабженных гарантиями. Поэтому мы не удивляемся, читая (TS 2, 1, 8, 4), что при возникновении конфликта тот, кто хочет примирения (*samaya*), должен принести в жертву Митре белое животное[25]: он, таким образом, обращается к богу, говорит комментарий, с тем, что принадлежит богу, и бог создает гармонию (*saṃnayati*) человека и его *mitra*, его 'друга'. Нельзя при этом забывать, что в авестийском в Яште 10 (Митре) апеллятив *miθra* бесспорно означает 'договор'.

5. Различие между двумя богами: c) образ действия

1. В конкретном проявлении действия Варуны неистовы, внезапны, а действия Митры мягки и ненасильственны. Этот контраст иллюстрируется в Брахманах большим количеством примеров, бьющих в одну точку: Митре принадлежит то, что ломается само собой, а Варуне — срубленное топором (ŚB 5, 3, 2, 5); Митре принадлежат сливки, образующиеся на молоке, а Варуне — масло, которое сбивают (ŚB 6); Митре принадлежит то, что сварено на пару, а Варуне — жареное, «схваченное» огнем (ŚB 8); Митре — такие растения, как дикий рис, вырастающий на необработанной земле, а Варуне — то, что растет на вспаханном участке (ŚB 5, 3, 3, 8); Митре — молоко, затягивающееся естественной пленкой, Варуне — молоко, поставленное на огонь (AV 5, 26, 6), или Митре — кипяченое молоко[26] (т. е. то, которое не скиснет), Варуне — сырое молоко (которое может скиснуть) (KS 27, 4); в жертвенной смеси молоко (успокаивающее) принадлежит Митре, а сома (сильное, возбуждающее) — Варуне (ŚB 4, 1, 4, 8). Учитывая существен-

ность сомы в ритуалах, эта последняя формула вызвала в комментариях много полезных глосс, которые Я. Гонда подытожил следующим образом[27]: «Сома часто смешивается с молоком (ср. R̥V 1, 153 [Митре и Варуне], 4), так что на вкус он становится слаще и менее едким, чем сок в чистом виде».

Конечно, любая классификация такого рода в отдельности искусственна, но все вместе они выявляют одну и ту же оппозицию — правда, не совсем то, что выводит из этого Гонда[28]: «Это указывает на связь неприродного, или искусственного, с Варуной и природного, не подвергшегося особому воздействию человека с Митрой». Не человек осуществляет это различие, даже в роли посредника: варка на пару или жарение на вертеле требуют в одинаковой степени вмешательства человека (говорить, что варка на пару происходит «самопроизвольно или, вернее, исключительно через божественное посредничество»,— натяжка); противопоставление заключается в насильственности или внезапности процесса (часто действительно требующего посредника) или в потенциальном сопротивлении субстанции (strongness сомы, способность сырого молока к свертыванию), с одной стороны, и в постепенном увеличении (с помощью человека или без него) воздействия или смягчении субстанции (молоко; вскипяченное и охлажденное молоко), с другой стороны.

2. В области нравственной или ритуальной действия, свойственные Варуне, скорее карающие, а Митры — благожелательные: «Это Варуна связывает своей варунической петлей того, кто охвачен злом» (TS 2, 3, 13, 2; ср. ŚB 12, 7, 2, 1); при жертвоприношении «все, что принесено в жертву хорошо, принимает Митра, а все, что принесено в жертву плохо, принимает Варуна» (ŚB 4, 5, 1, 6; TB 1, 6, 5, 5 и т. д.). В случае, когда оба бога одинаково благосклонны, благое действие Варуны состоит в том, чтобы устранять нежелательное, а Митры — в том, чтобы осуществлять желаемое (TB 3, 6, 3)[29].

3. В области психологической Митра больше связан с размышлением, а Варуна — с действием. Это вытекает из двух уравнений, данных последовательно в ŚB 4, 1, 4, 1: Митра — тот, кто задумывает (*abhigantar*), Варуна — тот, кто делает (*kartar*). Митра — это *kratu*, понятие, наиболее близкий перевод которого «force délibérante» (Renou, EVP, 8, с. 4), Варуна— *dakṣa* «force agissante»[30].

4. В соответствии с его природой Митру иногда просят внести успокоение и, в частности, смягчить своего сурового собрата. Я. Гонда справедливо подчеркивает роль Митры в многочисленных случаях, когда человек ищет *śānti*, т. е. умиротворения богов или вещей[31]; однако это всего лишь обращение к доброжелательному характеру бога, не имеющее поддержки в этимологии его имени, на которую направлена вся книга Гон-

ды[32]. Что же касается заступничества, то оно среди прочего отмечается в TS 2, 1, 5, 3, хорошо прокомментированном Я. Гондой[33]: «Весьма любопытно, что бог [=Митра], получив от долго болевшего человека белое животное, хочет умиротворить Варуну, получившего черное животное, причем это действие явно не требует ответа со стороны последнего: тем, что принесено в жертву Митре, говорит текст, с помощью Митры он [=жрец, совершающий жертвоприношение] умиротворяет (*śamayati*) Варуну в пользу его [жертвователя]; тем, что принесено в жертву Варуне, он сразу освобождает жертвователя из пут Варуны...» И Гонда добавляет: «Теперь мы понимаем, почему 1-я строфа единственного гимна Митре (ṚV 3, 59, 1) должна произноситься во искупление дождя, падающего на жертвенный огонь или жертвенное молоко».

Митра особенно близок к *śraddhā*, спокойному доверию, своего рода *fides*, которое должен питать человек ко всем сверхъестественным слагаемым его религии — от благосклонного покровительства богов, получивших хорошие молитвы, и до эффективности хорошо выполненных обрядов[34]. Гонда указал[35], что «в систематизированном перечислении (в *мантре*, называемой „Божественные супруги", TA 3, 9, 1 и сл.; BhŚS 12, 3, 23), в котором большинство божественных сил оказываются как бы породненными (ср. *śakti*), *Senā* 'Метательное Орудие' является женой Индры, *Pathyā* 'Путь' — женой Пушана[...] и т. д., а *Śraddhā* соединена с Митрой»; в том же сообществе супругой Варуны является странная и могущественная Вирадж.

6. Различие между двумя богами: d) космические связи

Взятые вместе — мы не боимся повторений,— Митра и Варуна в своих отношениях с космосом, в особенности с составляющими его бинарными оппозициями или двойными механизмами, чаще всего выступают недифференцированно: они вместе управляют небом и землей, солнцем и луной, следят за чередованием дня и ночи и одинаково активны и в том и в другом. Можно, однако, предвидеть, исходя из только что приведенных наблюдений над их природой, что, когда они будут распределены соответственно по разным членам этих пар, a) член, материально или духовно наиболее близкий к человеку (земное, видимое, обычное и т. д.), будет тяготеть к Митре, а наиболее удаленный от человека (небесное, невидимое, таинственное и т. д.) — к Варуне; b) наиболее светлое будет связано с Митрой, наиболее темное — с Варуной. Можно констатировать именно такой отбор, в ведийской прозе выраженный ясно, а в гимнах — в виде намеков.

4 Зак. 61

1. Крайнее выражение этого содержится в ŚB 12, 9, 2, 12; после ритуального омовения, которое следует за определенным жертвенным ритуалом, жертвователь «устанавливает себя в мирах» с помощью приношений Митре и Варуне. Почему? «Митра — этот мир, Варуна — иной мир».

Чаще речь идет о земле как месте пребывания людей, с одной стороны, и об остальном мире, т. е. небе, где производятся и подготавливаются великие явления,— с другой. См. уже в R̥V 9, 77, 5 о соме[36]:

cákrir diváḥ pavate kŕ̥tvyo ráso
mahā́ñ ádabdho váruṇo hurúg yaté |
ásāvi mitró vr̥jáneṣu yajñíyó
'tyo ná yūthé vr̥ṣayúḥ kánikradat ||

Он очищается, небесный сок (или: «Сок спускается с неба, очищаясь»), действенный, могучий, (как) великий Варуна, которого не может обмануть человек, сошедший с прямого пути; (как) Митра, (сома), достойный жертвоприношения, был выжат в жилищах, ржущий, как конь в табуне во время течки.

Здесь противопоставление Варуны и Митры, очевидно, согласуется с противопоставлением *diváḥ* («caeli» или «de caelo») и *vr̥jáneṣu* («in saeptis, in sedibus humanis»): с одной стороны, упоминание неба притягивает к себе «великого Варуну», с другой стороны, земные обиталища человека защищены именем Митры. Другие пассажи, даже без контраста с Варуной, подтверждают особую близость Митры к человеческим обществам и их поселениям. См. R̥V 3, 5, 3[37]:

ádhāyy agnír mā́nuṣīṣu vikṣv
apā́ṃ gárbho mitrá r̥téna sā́dhan.

Агни был установлен в людских племенах, зародыш воды, Митра, (бог), идущий прямо к цели благодаря *r̥tá*.

Ряд приведенных Гондой[38] ритуалов основан на этой близости к человеку: ĀpŚS 6, 26 предписывает жертвоприношение Митре, когда человек возвращается к себе домой после девяти дней отсутствия, потому что «Митра ... следит за поселениями людей (*kr̥ṣṭīḥ*) немигающим оком». AV 19, 19 — гимн, который произносит верховный жрец в то время, когда царь отходит ко сну. «Поднято» некоторое число богов (Варуны среди них нет[39]), несущих разные элементы мира, тра́вы, водные потоки и т. д., названные «крепостями», которыми жрец защищает своего господина. Соответствие между несущим и несомым, говорит Гонда, основано иногда на явной аналогии; так, Ваю, Ветер, несет воздух, Сома, растение, несет травы. Митра же несет землю. Соглашаясь с Людерсом, Гонда комментирует: «Это место в системе соответствий, т. е. связь с землей, отдано Мит-

ре, потому что Варуна, как известно, обосновался на небе»[40]. Соответствие, несомненно, еще более прямое.

Более системно классификация шести Адитьев, к которой мы обратимся в двух следующих главах[41], выражена в R̥V 4, 3, 5, в строфе, обращенной к Агни:

> Как ты, о Агни, понесешь эту жалобу (на нас) к Варуне, как к Небу? В чем наша вина?
> Как ты будешь говорить (об этом) с щедрым Митрой, с Землей? Что (ты скажешь) Арьяману, Бхаге?

Симметрия первого и третьего стихов очевидна и указывает на то, что связь Митры с землей уравновешивает связь Варуны с небом.

Будучи сведено к масштабам и потребностям конкретного общества, соотношение сохраняет тот же смысл: «близкий» тогда означает внутренний по отношению к обществу, а «далекий» — внешний, чужой. Так это в R̥V 4, 55, 5 (ко Всем-Богам), где правдоподобно, что Варуна, как предположил Саяна, скрывается под именем *pátiḥ* — «Господин»[42]:

> pā̂t pátir jányād áṃhaso no
> mitró mitríyād utá na uruṣyet.

> Пусть Господин охраняет нас от опасности, идущей от чужих, и пусть Митра освободит нас от того, что идет от «митраического» [=наши люди, соотечественники].

«Отсюда следует,— справедливо говорит Рену,— что Варуна следит за внешней опасностью (известное значение *jánya*), а Митра — за внутренней [...]».

2. Хотя Варуна и Митра вместе следят за сменой дня и ночи, а один Варуна днем столь же активен, как и ночью, если даже он назван сверкающим и восседающим на золотом троне, тем не менее, когда поэты или теологи хотят различить и разделить две периодически сменяющие друг друга части временнóго континуума, Митре всегда без исключения принадлежит день, а Варуне — ночь. Это постоянная формула ведийской прозы, сохраненная современными экзегетами[43]. Процитирую лишь один пассаж комментария Саяны к R̥V 1, 141, 9; *Varuṇo rātryabhimānī devaḥ... mitro 'harabhimānī devaḥ* «Варуна — бог, правящий ночью, Митра — бог, правящий днем». Иногда оппозиция имеет вид Митра — утро ~ Варуна — вечер[44], а в ритуальной литературе Митра обычно отождествляется с солнцем, как и наиболее близкий ему из Адитьев — Арьяман, чего никогда не бывает в отношении Варуны. AV свидетельствует о том же в двух случаях: из 13, 3, 13 следует, что бог Агни ночью становится Варуной, а днем — Митрой; в 9, 3, 18 содержится просьба, чтобы Митра открыл утром дом, который —

конечно, вечером — был закрыт Варуной[45]. Этот контраст содержится уже в R̥V; см. выше[46], об 1, 115, 5, где признаки солнца «сверкающее» и «черное» распределены между обоими богами.

Эти представления естественным образом перетекают в более общую оппозицию цветов, предпочитаемых тем и другим богом, особенно в жертвоприношениях: белый (реже красный) — для Митры, черный — для Варуны[47]. Отсюда же и спорадическая связь Варуны с западом, которая идет из AV[48] и из Шатапатха-брахманы и имплицирует симметричную, но засвидетельствованную гораздо хуже связь Митры с востоком.

3. Огонь — элемент, более всего и быстрее всего изменяющий свой облик. Поэтому поэты Ригведы любят сравнивать или отождествлять его с самыми разными богами. Если он отождествляется с Митрой и Варуной, то для того, чтобы отразить два его противопоставленных проявления. Но в силу этой самой своей изменчивости огонь и в одном и том же состоянии может рассматриваться с разных точек зрения, в оппозиции к некоторым другим своим состояниям. Отсюда — элемент условности и некоторая нестабильность в его отождествлениях. Вот случай из наименее софистических (R̥V 5, 3, 1), который Бергень прокомментировал со своей обычной проницательностью и чувством меры[49]:

tvám agne váruṇo jā́yase yát
tvám mitró bhavasi yát sámiddhaḥ.

О Агни, ты Варуна, когда рождаешься,
Ты становишься Митрой, когда ты зажжен.

«Казалось бы,— говорит Бергень,— что для Агни родиться и быть зажженным — одно и то же. Однако и даже несмотря на то что Агни может возгореться на небе, следует согласиться с тем, что в пассаже, где слова *родиться* и *быть зажженным* противопоставляются, второе должно быть по преимуществу отнесено к земному Агни, а первое — к тому, чье рождение окутано тайной. Или, если Митра и Варуна не противопоставляются здесь как земной и небесный огонь, они противопоставлены по крайней мере как огонь видимый, явленный и огонь скрытый».

Этот пример показывает, что в случае огня, как и в аналогичных случаях, рассуждение по аналогии может привести к ненадежным и спорным решениям: можно было бы понять и так, что рождение огня, т. е. его переход от невидимого к видимому, где акцент сделан не на исходной, а на заключительной стадии, приписывается Митре, а его вспышка, характеризуемая бурностью, а не сиянием,— Варуне. То же наблюдение верно и для других оппозиций, описывающих огонь, когда он «сни-

кает» и гаснет: неистовость и угроза в одном случае, смягчение и умиротворение — в другом могут соответственно связываться с Варуной и с Митрой, но и обратно: яркая вспышка и полезность для человека, с одной стороны, и возвращение в невидимое состояние — с другой, могут указывать сначала на Митру, а потом на Варуну. Ряд теологов высказались в пользу второй формулы, см. AitBrāhm 3, 4, 5; «В том, что он [=огонь] прыгает вверх и вниз, проявляется воплощение Митры и Варуны»[50]. Другие предпочли первую, см. ŚB 2, 3, 2, 10 и 12, где Варуна — огонь, который пылает («чтобы охватить живые существа»), Митра — угасающий огонь. Та же многозначность и вследствие этого противоречивые решения сохраняются и в отношении другого явления в его максимальном и минимальном состоянии[51]. В ṚV 25, 10, 10 Митра управляет растущей половиной месяца, Варуна — убывающей (таким образом, здесь наличествует оппозиция свет~тьма), а ŚB 2, 4, 4, 18 меняет их функции (и тогда оппозицией будет возбуждение~умиротворение). Мы, очевидно, становимся жертвой непредсказуемых чередований[52], казуистики, мало что дающей при этом изучению основоположных древних контрастов, к которым пора вернуться.

7. Различие между двумя богами: е) социальные и теологические связи

1. Митра и Варуна, как и другие Адитьи, как и Индра, часто называются «царями», но в ином плане. Однако из них двоих в большей степени «царем» является Варуна: на уровне ритуала не Митра и не Митра—Варуна, а Варуна покровитель и модель царя в церемонии посвящения, *rājasūya*, где многие сцены, как это удостоверяют комментарии, являются воспроизведением того, что совершил или испытал Варуна «во время своего посвящения».

Эта специализация уточнена в одном из текстов, наиболее ценных для дифференцированного анализа, а именно в начале четвертой книги Шатапатха-брахманы, в глоссе к приношениям, последовательно совершаемым для пар Индра—Агни, Митра—Варуна, Ашвины и т. д., начиная с первого из трех дневных выжиманий в жертвоприношении сомы (4, 1, 4, 2 и 3; ср. 2, 5, 2, 34 и т. д.). Митра там отождествлен с *bráhman*, основой первой, религиозной функции, реализованной в эту эпоху в жреческом классе, в то время как Варуна отождествлен с *kṣatrá*, более сложным понятием, одновременно являющимся и основой второй, военной функции, реализованной в классе кшатриев, и, когда речь идет о царе (который обычно сам происходит из класса кшатриев, *kṣatriya*), властью в ее более профанических аспектах, зиждущихся на силе[53]. Из этого распределе-

ния следует ряд многозначных отношений между Митрой и Варуной (равенство? иерархия?), сравнимых с теми, которые существуют между царем и брахманами (или по крайней мере его верховным жрецом). См R̥V 7, 82, 5, где сверх всего верховная пара описывается еще и в связи с Индрой[54]:

índrāvaruṇā yád imā́ni cakrā́thur
víśvā jātā́ni bhúvanasya majmánā |
kṣéméṇa mitró váruṇaṃ duvasyáti
marúdbhir ugráḥ śúbham anyá īyate ||

Индра-Варуна! Когда вы двое сотворили
Все существа вселенной (своею) мощью,
Митра миром выказывает уважение Варуне,
Другой — Могучий [=Индра] едет с Марутами для блеска.

Kṣéma[55], мирное занятие территории с ее благами, здесь выступает как дар Митры Варуне; какие же отношения имеет в виду этот дар, отношения, выраженные отыменным глаголом *duvasyati*[56], самим по себе многозначным? От высшего к низшему («уступить»)? От низшего к высшему («преподнести в знак почтения»)? И то и другое толкование встречает препятствия. В любом случае пружина действия ясна: с помощью Митры в его аспекте *bráhman* Варуна, обладатель *kṣatrá*, уподобясь царю над людьми, правит на мирной территории, которую, со своей стороны, блистательно защищает на границах Индра со своим отрядом воинственных Марутов. В этой функции Митра оказывает царю Варуне ту услугу, которую земной царь получает от своего верховного жреца[57].

2. В более общем смысле Варуна входит с Индрой в объединение, в котором не участвует Митра. Гимны Индре и Варуне, хотя они и менее многочисленны, чем гимны Митре и Варуне, достаточны для того, чтобы их статистика была показательной, и если в R̥V, как отмечает Рену[58], «единому двандва той группы (МВ) противопоставлено контрастирующее двандва этой группы (ИВ)», т. е. если различие между членами пары более сильно и более часто отмечено для Индры—Варуны, чем для Митры—Варуны, то речь уже идет не об антитетической дополнительности внутри одной и той же функции, но о сотрудничестве двух функциональных уровней; правителя и — вместе с царствованием или без него — воина. Оно не становится менее верным оттого, что, например, Гопатха-брахмана 2,1,22 может дойти до утверждения *Indro vai Varuṇaḥ* 'Индра есть Варуна', в то время как *Indro vai Mitraḥ* не встречается. Двумя полюсами понятия *kṣatrá*, неотделимыми друг от друга, даже если мы должны переводить его то как «светская власть», то как «основа воинской функции», Варуна, естественно, обращен ко всему, связанному с войной: «Ты, о Варуна, ты царь над всеми (существами), глава (народов), тебе хорошо на военной ко-

лесничe»,— говорит ему поэт в 10, 132, 4 [59]. О Митре, взятом в отдельности, ничего подобного найти нельзя, он входит совсем в другие группировки. Он, например, объединяется с Васу, группой божеств, в литературе освещенных недостаточно, которую, однако, есть основания относить к третьему уровню [60], к тому же в тексте ŚB 6, 5, 1, 9, где их деятельность идентифицируется с деятельностью Митры, они подчеркнуто помещены на землю в противопоставлении к высшим уровням мира [61].

3. Отмечаются и другие случаи сближения Варуны со странными и пугающими персонажами, существами или элементами вселенной. Он царь «народа Гандхарвов» (ŚB 14, 4, 3, 7) — категории духов, чьи териоморфные черты обнаружатся только впоследствии (это не значит, что они ими не обладали изначально), но которые, начиная с Ригведы, удивительны и грозны и владеют своим собственным «миром». Митра же всегда с людьми: у него нет никакого другого народа.

По крайней мере один раз в погребальном гимне (R̥V 10, 14, 7) Варуна присоединен к Яме, царствующему в месте, где собираются мертвые. Митра занимается только живыми, *vr̥jána*, *kr̥ṣṭí* этого мира.

В противоположность Митре, столь привязанному к земле людей, к твердой почве, Варуна соотнесен с гораздо более подвижным и таинственным элементом — водой [62], в особенности с огромными массами воды, обволакивающими землю; так люди представляли и океан *samudra*, и отягченные мифологией небесные воды, время от времени изливающиеся потоками дождя, и, в более общем плане, космические воды, давшие, по некоторым воззрениям, начало вселенной.

Огонь, который, строго говоря, сближается с самыми разными богами и как раз на уровне трех функций, безусловно, «митраичен» в услугах, которые он оказывает человеку и человеческим обществам, но он и «варуничен» заключенной в нем опасной силой и своими метаморфозами, короче говоря, самой своей сутью и необъятной ролью, которая определена ему во вселенной. Пятая из первых шести строф R̥V 10, 8, гимна Агни, рассматриваемого в основном как космическое могущество [63], хорошо определяет этот аспект бога:

bhúvaś cákṣur mahá r̥tásya gopā́
bhúvo váruṇo yád r̥tā́ya véṣi.

Ты стал оком и стражем великого r̥tá (космического и нравственного порядка), ты стал Варуной (в том смысле), что ты действуешь для *r̥tá*.

Следует запомнить идентификацию Варуны и Агни через посредство *r̥tá* [64].

8. Единство досье

Предшествующий материал создает ощущение единства, связности самых разных формул, которые призваны отразить контраст и дополнительность обоих богов. Не будем бояться слова «ощущение»: исходя из их свойств, «чувствуется» невозможность того, чтобы они обменялись своими позициями, не считая нескольких особых обстоятельств, дающих простор казуистическим вывертам, примеры чего уже были приведены выше.

Благосклонный Митра не может быть ни тьмой в противопоставлении к свету, ни иным миром в противопоставлении к нашему миру, ни сомой в противопоставлении к молоку и никаким неистовым действием в сравнении с действием постепенным, ни быть более близким ко второй функции, чем к третьей. Все эти проявления ориентированы в одном направлении и окрашивают в разные цвета один и тот же контур. Я не понимаю поправки Гонды к высказанному Бергенем и мной, когда он, правильно отметив, что Митра назван одним индийским комментатором «дружелюбным», а Варуна — «ужасным» (*krūra*) и, кроме того, что в связи с этим они отождествлены соответственно с днем и ночью, пишет[65]:

> Именно эта оппозиция побудила Бергеня [«La religion védique», 3, с. 115] сформулировать отношение между двумя богами как отношение между «доброжелательным другом» и «суровым», притом что оба они являются «верховными богами». Отсюда же и формулировка Дюмезиля: «Митра — верховный бог в своем... доброжелательном... [...] аспекте; Варуна — верховный бог в своем темном... неистовом, ужасном [...] аспекте». Мне кажется, что лучше было бы сказать, что эта пара богов дополняет друг друга в представлении двустороннего аспекта идеи, которую они воплощают.

Это значит сохранить только форму, бинарную схему и отказаться от признания основного — от *единой* ориентации разных содержаний этой схемы и от невозможности переставить оба члена в применении к каждому из этих содержаний.

Но если интуитивно это единство легко уловить, то гораздо труднее дать ему общее определение. Сначала мне казалось достаточным воспользоваться набором эпитетов, каждый из которых соответствует какой-либо части приведенного выше материала. Поэтому в «Митре—Варуне» я написал[66]:

> Митра — верховный бог в своем разумном, ясном, умеренном и упорядоченном, спокойном, доброжелательном, жреческом аспекте; Варуна — верховный бог в своем нападающем, темном, таинственном, неистовом, ужасном, воинственном аспекте.

Это, конечно, не лучшая формулировка, хотя легко доказать, цитируя индийские источники и переводы или заявления

самого Гонды, насколько каждое определение соответствует одному и другому богу. Отказавшись от подобных нагромождений эпитетов, я предпочел дать параллельно две короткие описательные таблицы[67]. Однако часто оказывается необходимым определить более сжато, в одном слове, тип каждого из богов. Тогда, смотря по обстоятельствам, я стал употреблять такие выражения, как «ужасный верховный бог» и «доброжелательный верховный бог», «верховный бог-маг» и «верховный бог-законник»; каждое из этих определений лишь подчеркивает один из наиболее значимых элементов всей совокупности данных, но, естественно, не заменяет остальных.

Если же ставить своей целью выстроить логическую перспективу, нечто вроде филиации этих многочисленных контрастных формул, то самым понятным и самым экономным выражением, возможно, будет то, где прилагательное «близкий» снабжено самыми широкими значениями, не только конкретными, но и метафорическими («дружелюбный», «заботящийся о», «доступный», «воспринимаемый»...): «Митра более близок, Варуна менее близок к человеку». Но это определение смазывает то, что столь же важно, сколь общая направленность: разнообразие реализаций.

9. Расширения

Нельзя забывать, что этот пучок эквиполентных контрастов имеет точку опоры в зоне верховности и что в той мере, в какой оба великих бога в силу самой своей верховной природы способны выступать всюду со своим собственным типом действия, общая формула их союза приложима к таким отличным друг от друга объектам, как разные воплощения огня и космическая топография, она же обеспечивает бинарные классификации растений, изделий ремесла, умственных операций, определенных чисел или ритмов и т. д., короче говоря, она способна концептуально обозначить пары, существовавшие в мире еще в первозданном состоянии. В этом отношении формула отличается от распределения всего сущего на *yâng* и *yīn* в китайской традиции, с которой я несколько поспешно сопоставил ее в 1940 г.[68]:

Марсель Гране (*M. Granet*, La pensée chinoise, с. 115—148) рассмотрел употребления терминов *yâng* и *yīn* в древнейших текстах V и III вв. до н. э. Начиная с этого времени они применяются чрезвычайно широко: их встречают в астрономических, географических, музыкальных текстах, и разделение «мужской ~ женский» более чем просто указано (то, что это последнее противопоставление первично, маловероятно, поскольку оба соответствующих иероглифа образованы с помощью ключа «холм», в то время как значение собственно «женского» в противопоставлении «мужскому» должно было бы содержать ключ «женщина»; но это противопоставление образовалось, как думает Гране, очень рано

благодаря иерогамным представлениям, таким, как Небо и Земля, Огонь и Вода и т. д., столь важным во всех китайских спекулятивных построениях). Но каково бы ни было происхождение наименований и их графики, конкретная и абстрактная вселенная была очень рано разделена на *yâng* и *yīn*; точки и отрезки времени и пространства, социальные функции, части тела, цвета́, звуки в силу ли общих или частных схождений, играми символов и счетных комбинаций или с помощью диалектической аналогии были разделены на антитетические диады...

Разница состоит в том, что в Индии эти многочисленные контрастные описания служат иллюстрацией только пары Митра∼Варуна и не претендуют на охват всего, на исчерпывающее объяснение предметов и понятий, в то время как в Китае именно предметы и понятия, все без исключения, требуют для своей организации бинарной классификации, в которой пара *yâng∼yīn* не более чем ярлык. И тем не менее сравнение с китайской традицией многое дает. Оно, в частности, призывает обратить внимание на редкие, но убедительные случаи, когда Митра и Варуна распределены в соответствии с женским и мужским полами[69]:

Шатапатха-брахмана 2, 4, 4, 19 говорит по поводу чередования лунных фаз, что «Митра изливает семя в Варуну» (*mitro varuṇa retaḥ siñcati*). Та же Брахмана (12, 9, 1, 17) утверждает, в противопоставление на этот раз Индре как носителю мужского начала, что Варуна — лоно (*yonir eva varunaḥ*). Это сексуальное первенство и это оплодотворение Варуны Митрой сопоставляются с концептуальным превосходством Митры и концептуальным оплодотворением Варуны Митрой, что развито, например, в той же Брахмане (4, 1, 4), где Митра и Варуна последовательно противопоставляются среди прочего как *kratu*, который составляет план, и *dakṣa*, который его исполняет, как *abhigantar* — «задумыватель» и *kartar* — «делатель», как *bráhman* и *kṣatra*. Этот текст объясняет, что Митра и Варуна сначала были разделены (*agre nānevāsatuḥ*), но что, в то время как Митра (*bráhman*) мог существовать без Варуны (*kṣatra*), обратное было непостижимо, и тогда Варуна сказал Митре: Повернись ко мне (*upa māvartasva*), чтобы мы соединились (*saṃsṛjāvahai*), я уступаю тебе первенство (*puras tvā karavai*; ср. «поставление» *purohita*, царского жреца). Теперь можно понять, откуда происходят некоторые концепции позднейших философий. Система санкхья, которая объясняет устройство вселенной с помощью взаимодействия некоего «Я», зрителя, которого она называет Пуруша («Мужское начало»), и «Природы», создательницы многообразных форм, Пракрити, ощутила, что Пуруша и Пракрити противопоставлены друг другу как Митра и Варуна (Mbh 12, 318, 39: *mitram puruṣaṃ varuṇam prakṛtiṃ tathā*). В другой великой философской школе, веданте, два противопоставленных начала — Брахма (*Brahmā*) и Майя (*Māyā*); они также определены в сексуальном плане: с одной стороны, небесное мужское извержение брахмана (а «Митра есть *bráhman*»,— говорилось, как мы видели, в Брахманах в противопоставлении его Варуне), с другой стороны, творческая иллюзия (в Ригведе же майя — один из технических приемов Варуны).

Это уже поздние развития, но они соответствуют природе богов, которые на уровне имен поступили на службу к системам мышления, где им как богам нечего было делать.

10. Этимологии

До сих пор мы совершенно не учитывали этимологию — по многим причинам.

Как может имя неясного, в высшей степени спорного происхождения воплощать природу божества, которое его носит? Это касается Варуны, для которого, несмотря на недавние попытки, не было предложено ничего надежного или даже «относительно правдоподобного», так что несколько корней продолжают оспаривать честь быть его родоначальниками[70]. Следовательно, единственный объективный способ понять — это рассмотреть персонаж в действии, без предвзятого решения о значении его имени, как делается для Аполлона, Афины, Маворса (Марса) и для многих других в Греции или в Риме.

Но этимология, даже надежная, даже очевидная, редко определяет сколько-нибудь значимого бога адекватно, потому что деятельность такого бога неизбежно имеет много аспектов и приложений. Мифологии изобилуют персонажами, чьи имена, отнюдь не загадочные, далеки от того, чтобы отражать их специфику или хотя бы наиболее существенные черты их поведения. В Скандинавии, например, Один, царь Асов, изобретатель рун, дарователь неожиданных побед, хозяин избранных мертвых, одноглазый, переменчивый, судя по имени, всего лишь «бог, обладающий *óđr*» (слово, обозначающее неистовое возбуждение); Тор, «гром», совершает подвиги и оказывает жителям Исландии услуги, в которых гром не играет никакой роли; можно ли предположить, что Фрейр, собственно «Господин»,— бог плодородия, о чем его упсальский ingens priapus объявляет гораздо откровеннее, чем его имя?

Вероятно, то же верно и в случае Митры, для которого сохраняется предложенное А. Мейе в начале века[71] толкование, основанное на неопровержимых данных: в Яште богу-тезке индийского Митры авест. *miθra-* означает в качестве апеллятива 'договор', т. е. один из видов деятельности этого бога, больше всего нужных людям, что было отчетливо выражено и в Индии[72].

Среди других предложенных этимологий некоторые — не более чем остроумные лингвистические упражнения, не связанные с досье самого бога. Гонда, например, придерживается этимологии, достоинство которой заключается в том, что она учитывает естественное слогоделение *mi-tra*, выделяя, таким образом, инструментальный суффикс *-tra*; кроме того, он предложил ее — и правильно сделал — только в заключение своего большого исследования о самом боге, убежденный, что из этого исследования она и вытекает[73]; повторяя уже устаревшее предложение, он допускает «связь между *mitrá* и ведийским *máyas* 'restoration, redress, refreshment'» и прибавляет: «...значение

суффикса (*-tra-*, и.-е. *-tro-*) не противоречит этому предположению, поскольку бог является инструментом в распространении милостей». Увы, на протяжении ста страниц, подводящих к этому решению, можно лишь с интересом следить за возрастающей смелостью, с которой выполненные автором переводы ведийских текстов вводят идею *re*storation, *re*dress, *re*freshment* там, где ничто не предвещает хитрой приставочки *re-*. Это начинается с главы «Митра и Варуна» (с. 32). Добьется ли Митра, привязывая жертву за правую ногу, двойного результата, т. е. того, что она будет надежно связана и что она не станет добычей Варуны?[74]. Гонда интерпретирует это так: «Митра, „позитивный компонент" божественной пары, нейтрализует пагубный результат связывания и восстанавливает равновесие». Здесь нет, однако, никакого восстановления утерянного ранее равновесия; решается задача с двумя неизвестными, с двумя равными требованиями, противоречивыми и совпадающими. Более того, вполне нейтральное «restoration», проскользнувшее в эту фразу, не имеет никакого отношения, кроме игры слов, к «*restoration*» (возвращение в состояние пылкости, радости) в ведийском *máyas*, а в других случаях в *iṣ*. Точно так же выражения «benevolent redress», «friendly adjustement» (с. 45, I. 3—2 снизу) не оправданы тем, что Митра — «бог, который поддерживает и (особенно) восстанавливает Порядок» (с. 101, последняя строка). Если *śānti* 'умиротворение', когда оно необходимо, конечно, дело Митры в противовес Варуне, оно тем не менее не является центральным, плодотворным элементом в его досье: умиротворение — лишь одно из проявлений его доброжелательного и мягкого характера.

В этих условиях я вместе с Мейе настоятельно предпочитаю исходить из индо-иранского апеллятива **mi-tra-*, обозначающего «орудие (суффикс *-tra*) согласия, союза (корень *mei-*[75])», что сохраняется в авест. *miθra*: это понятие, получая признак одушевленности[76], просто персонифицируется для обозначения божества, одна из самых насущных обязанностей которого — содействовать согласию между людьми. Но, конечно, это имя не в большей степени отвечает всей совокупности обязанностей или характерных черт бога, чем имена, которые христиане дают Христу: Спаситель, Сын Божий, Сын Человеческий, Глагол, Агнец, Младенец Иисус и т. д.; каждое из них, выдвигая какой-либо важный христологический аспект, могло бы стать каноническим именем.

Остается обсудить только один второстепенный вопрос, которому Гонда безосновательно придает значение: точен ли для этого «орудия договора» в его древнейшем смысле перевод словом «договор»? Да, при условии, что под этим термином не

---

*Воз-вращение, вос-становление, «воз-живление».— *Примеч. пер.*

будет пониматься акт, письменный документ того типа, который практикуется в наших обществах[77], точно так же как для значения «друг», к которому индийцы приближали апеллятив *mitrá*, не надо делать упор на эмоциональные элементы, которые нам кажутся основными. Вопреки Гонде, мне нечего менять в этом пункте моей старой статьи, за исключением слишком тесного сближения с обменом типа «потлач»[78]:

Интерпретация Мейе была оспорена как мифологами, верными натурализму Макса Мюллера, так и филологами, плохо представляющими границы своей области. Что касается Ирана, она просто напрашивается, стоит только непредвзято прочесть Яшт Митре. Что касается Индии, где в Ригведе Митра явно нечто другое, чем Договор, и где преобладает значение «друг», то не стоит терять время, чтобы оспаривать эту очевидность. Различие, однако, мнимо: оно будет лишь в случае, если иметь о дружбе современные романтические представления, а договору придавать римский и в каком-то смысле нотариальный характер. Достаточно обратиться к работам, вызванным во Франции и за ее пределами открытием весьма общего явления, которое называют, заимствуя этот термин у аборигенов Британской Колумбии, «потлач»; см. особенно мемуар Марселя Мосса «Essai sur le don, forme primitive de l'échange» (Année Sociologique, Nouv. S., I, 1925, с. 20—186). Тогда будет видно сближение двух семантических очагов, между которыми Индия и Иран как бы «растянули» доисторического **Mitra-*...

В эпиграфе к своему мемуару Мосс процитировал несколько строф из «Речи Высокого» в «Эдде», где в виде изречений описывается ряд важных установлений древних скандинавских обществ. Здесь ощущается, насколько близки и сходны значения «взаимного обмена» и «дружбы»:

39. Не знаю радушных
и щедрых, что стали б
дары отвергать;
ни таких, что в ответ
на подарок врученный
подарка б не приняли.
41. Оружье друзьям
и одежду дари —
то тешит их взоры;
друзей одаряя,
ты дружбу крепишь (*viđgefendr erusk lengst vinir*),
коль судьба благосклонна.
42. Надобно в дружбе
верным быть другу,
одарять за подарки (*ok gjalda gjöf viđ gjöf*)...
44. Если дружбу ведешь
и в друге уверен
и добра ждешь от друга,
открывай ему душу,
дары приноси,
навещай его часто.

Надо было бы рассмотреть более подробно на германской почве значения, которые выражают в этих строфах глаголы *trúa* 'доверять, верить' и *gjalda* 'платить (даром за дар)'. Но мы ограничимся указанием, что скандинавское название друга *vinr* (ср. д.-в.-н. *wini*) родственно не только «большой семье» ирландского *fine*, границы которого определя-

ются разной степенью общей ответственности (откуда др.-ирл. *anfine* 'враг', образованное из др.-сканд. *ó-vinr* в том же значении), но еще, вероятно, и первому элементу латинского *uin-dex* (образованного, как *iūdex* из *iūs*), которое выражает юридическое понятие по преимуществу: *uindex* — это «поручитель ответчика, который заменяет его перед судом и объявляет себя готовым взять на себя последствия процесса» (A. Ernout, A. Meillet. Dictionnaire étymologique de la langue latine, s.v.). Итак, если судить по наименованию, шведский «друг», *vän*, развивался на протяжении веков из сочетания экономического комплекса, где присутствовали выгода, «вложение», засвидетельствованные «Речью Высокого» еще для скандинавского высокого средневековья, и, безусловно, юридического комплекса, где большую роль должна была играть вендетта, поскольку близкие латинские и ирландские названия выдвигают ее на первый план. Точно так же ирл. *cairde*, собств. 'дружба' (ср. лат. *carus* и т. д.), обозначает любой договор между двумя кланами, от простого перемирия до более значительных союзов (см. пространное исследование Р. Турнейзена в его комментарии к «Faux jugements de Caratnia», § 17.— ZCPh, 15, 1925, с. 326 и сл.). *Mutatis mutandis*, того же характера должны быть и связи санскр. *mitra* 'друг' и авест. *miθra* 'договор'.

Повторим, чтобы окончить эти рассуждения, что, хотя принадлежащий Мейе анализ имени Митры и наиболее удовлетворителен, здесь он не используется в качестве аргумента: только анализ свойств, поведения и взаимоотношений бога выявляет его точное место в ведийской теологии и одновременно ориентирует выбор этимологии, что, впрочем, остается второстепенным.

Глава II

МЛАДШИЕ ВЕРХОВНЫЕ БОГИ ВЕДИЙСКОЙ ТЕОЛОГИИ

Таковы двое главных Адитьев, или боги первого уровня, верховные боги. Собирательное имя этой группы неясно. Уже очень рано индийцы воспринимали его как производное от á-diti *'не-связанность', и этот апеллятив женского рода был возведен в ранг богини, ставшей их матерью. Но Адити — бесцветная фигура, которая их не проясняет, хотя в некоторых сочетаниях сопровождает их или даже как бы представляет. Возможно, она всего лишь творение этимологии, и слово* Ādityá *должно пониматься по-другому*[1]*. Эти боги, во всяком случае, принимают участие в «общем деле», о котором говорилось в связи с Митрой и Варуной, и, как и они, носят общее имя «цари».*

1. Конфигурация группы Адитьев

Их число, меняющееся от эпохи к эпохе, ограничено: оно не превосходит двенадцати[2]. Вместе с тем они не выстраиваются в правильную иерархию, и, судя по их встречаемости в гимнах, между ними существует фактическое неравенство. Если говорить лишь о первых, Варуна и Митра вырываются вперед, Арьяман и Бхага идут с большим отрывом от Митры; можно сказать, что Арьяман — всего лишь его отражение.

Само существование более чем двух Адитьев уже составляет некоторую трудность. Мы в предыдущей главе видели, что Митра и Варуна находятся в дополнительном распределении, «пригнаны» друг к другу как два члена многообразного противопоставления и мало-помалу занимают без остатка все области, в которых появляются. Что же после этого могут представлять собой, какое найти себе занятие другие персонажи той же группы? Во времена, когда первичными считали некоторые натуралистические выражения этой дополнительности, из затруднений выходили достаточно легко. В чувственном мире граница между двумя противопоставленными частями редко бывает линейна; она образует промежуточную полосу, которая затем становится независимой областью и позволяет выделить по крайней мере

еще одного, третьего божественного покровителя: если Митра — это день, а Варуна — ночь, остаются сумерки; в самом деле, Саяна неоднократно указывает на то, что над сумерками владычествует Арьяман. Мы знаем, однако, что система отношений Митры и Варуны гораздо шире этих конкретных выражений. Если Митра мягок и покладист, а Варуна неистов и суров, или если один владеет тем, что более близко, а другой — тем, что менее близко к человеку, или если один берет то, что хорошо пожертвовано, а другой — то, что пожертвовано плохо, то какой нрав, какие действия, какие свойства будут характеризовать Арьямана и его спутников?

И на этот раз ответ может быть дан только после непосредственного анализа рассматриваемых персонажей, при постоянном условии, что анализ каждого из них в отдельности учитывает, что все они составляют части одной и той же структурной группы. Итак, как часто бывает, внешние и, если хотите, поверхностные, но широкие и синтетические наблюдения над этой группой обнаруживают ее направляющие линии.

1. Адитьи, за исключением редких контекстов, всегда выступают в четном количестве. В единственном пассаже Ригведы, где они перечисляются с явным намерением дать исчерпывающий список (2, 27, 1), названы шестеро из них: Митра, Варуна и еще четверо. В Брахманах говорится, что их восемь (число, встречающееся уже в AV 8, 9, 21 и даже в R̥V 10, 72, 8—9), но два последних явно чужеродны и присоединены позже; они дали затем начало весьма интересной традиции: один из двоих сначала при рождении был отвергнут как «мертвое яйцо», но после искупления, будучи Адитьей, все-таки не стал богом, как остальные (это Вивасват, прародитель людей), так что в этом случае можно сказать, что «настоящих» Адитьев только семь. То же самое, но с другим оттенком говорит R̥V 9, 114, 3, где седьмой представляет собой загадку, решение[3] которой, очень спорное, как будто указывает именно на Индру, царя богов. Эпическая традиция, вводя новые добавления, не всегда устойчивые, насчитывает в общем двенадцать Адитьев[4].

Шесть имен, которые перечисляются в 2, 27, 1 и которые, за исключением последнего, обнаруживаются затем без изменений в гимнах Ригведы, даны в порядке убывания встречаемости:

1. *Váruṇa*
2. *Mitrá*
3. *Aryamán*
4. *Bhága* 'Доля (Счастливая)'
5. *Áṃśa* 'Часть'
6. *Dákṣa* 'Действенная Энергия'

2. Посвященный Адитьям гимн 2, 27 (16 строф и 17-я общая четырем гимнам 26—29), где в следующих друг за другом

строфах отмечаются повторения, вероятно намеренные[5], начинается их полным перечислением в 1-й строфе, с симметричным распределением по двум стихам[6]:

imā́ gíra ādityébhyo ghṛtásnūḥ
sanā́d rā́jabhyo juhvā̀ juhomi |
śṛṇótu mitró aryamā́ bhágo nas
tuvijātó váruṇo dákṣo áṃśaḥ ||

Эти восхваления, богатые жиром, я приношу в жертву
Языком (как ложкой),— Адитьям, царям издревле.
Да услышат нас Митра, Арьяман, Бхага,
Варуна могучего рода, Дакша, Анша!

В этом тексте, единственном, где они представлены все, шесть Адитьев разделены на две группы. Первая начинается именем Митры, вторая — Варуны, и обе не только размещены по двум стихам, но разделены двумя вставными словами; второе из этих слов, эпитет *tuvijātá*, как говорит Рену[7],— «эпитет, возможно относящийся ко всей группе [шести Адитьев], но с некоторым предпочтением Варуны», характеру которого он действительно соответствует тем, что подчеркивает — и своим присутствием, и своим значением — разрыв обеих групп, отмеченный к тому же разъединением Митры и Варуны и местами, соответственно занимаемыми ими во главе каждой группы.

3. Встречается не только разделение на две триады. Не в гимнах, но в литургических книгах и комментариях имена разделены на пары, где один член взят из первой, а второй — из второй триады 2, 27, 1. Вот рассказ о рождении Адитьев в Майтраяни-самхита 1, 6, 12 (где Дхатар 'Творец' заменяет Дакшу, что нередко встречается, начиная с ведийской прозы)[8]:

Адити пожелала потомства. Она велела сварить кашу и [после совершения возлияния] съела остаток; у нее родились Дхатар[9] и Арьяман. Она сварила ее во второй раз и съела остаток; у нее родились Митра и Варуна. Она сварила ее еще один раз и съела остаток; у нее родились Анша и Бхага. Она сварила ее еще один раз. Она рассудила: «Когда я съедаю остаток, у меня рождается по двое сыновей; наверняка будет еще лучше, если я поем сначала сама». Она поела сначала сама, а потом совершила приношение; двое детей, находившихся в ее чреве, сказали: «Мы двое будем, как Адитьи». Адитьи стали искать кого-нибудь, чтобы вырвать их и убить. Анша и Бхага вырвали их и убили. Но Индра [один из двух] тотчас поднялся ввысь, глубоко вдыхая воздух. А другой был мертвым яйцом и упал: это тот Мартанда, от которого произошли люди. И Адити побежала к Адитьям: «Оживите мне его, чтобы он не напрасно вышел из меня!» Они сказали: «Тогда пусть он нам скажет, что он не будет ставить себя выше нас!» Это Вивасват, сын Адити, от которого [родились] Ману Вайвасвата [отец человеческого рода] и Яма [первый мертвый, царь Мертвых].

Парная организация преобладает в эпосе и в Пуранах, где список 6×2 Адитьев, среди которых теперь появляется Вишну, иногда начинается с трех старых ведийских пар и, во всяком

случае, всегда их включает. Так, Махабхарата (13, 150, 14—15), например, перечисляет их так: Анша—Бхага, Митра—Варуна, Дхатар—Арьяман, Джаянта—Бхаскара, Тваштар—Пушан, Индра—Вишну; в Хариванше 592—593 это Дхатар—Арьяман, Митра—Варуна, Анша—Бхага, Индра—Вивасват, Пушан—Парджанья, Тваштар—Вишну; в Вишнупуране I, 15, 80: Вишну—Индра, Арьяман-Дхатар, Тваштар—Пушан, Вивасват—Савитар, Митра—Варуна, Анша—Бхага. Махабхарата (2, 11, 29) даже теоретизирует по поводу старой структуры, определяя группу так:

ādityāḥ sādhirājāno nāmadvandvair udāhṛtāḥ.

Адитьи с [=включая] верховными царями [=Митра—Варуна] обозначены парами имен.

Эти данные не исключают разделения на две триады (ṚV 2, 27, 1), но устанавливают между членами одного и того же ранга в той и другой триаде объединение, в котором пара Митра и Варуна является лишь частным случаем:

Митра +	Арьяман	+ Бхага
|	|	|
Варуна +	Дакша (или Дхатар)	+ Анша

2. Тезис и подтверждение его извне

Сосуществование двух видов группировки поддерживает следующую концепцию из трех пунктов, которая была предложена мною в 1952 г.[10]:

а) Как и предполагалось, во владениях верховных богов существуют только две симметричные области: половина принадлежит Митре и половина — Варуне.

b) Но каждый из этих богов в своей половине имеет двух помощников, которые, вероятно, разгружают его или оказывают помощь в определенной части его обязанностей.

с) Кроме того, наличие пар Арьяман—Дакша, Бхага—Анша подтверждает, что помощники Митры и Варуны вполне соответствуют духу Митры и Варуны и выполняют сходные обязанности: одни — на половине Митры, другие — Варуны.

Эта точка зрения учитывает и много других факторов, не только чисто внешних, ее породивших.

а) При расширении группы до восьми членов сýдьбы двух добавочных Адитьев оказываются противопоставленными: при рождении один, Мартанда—Вивасват, *падает на землю*, потом через Ману, героя *śraddhā*, становится прародителем *челове-*

чества и основывает культ, в котором обнаружен ряд весьма показательных черт Митры (направленность как к человеку, так и к *śraddhā* и к *культу*; близость к *земле*, к *«этому миру»*); другой, Индра, будущий царь богов, поднимается к небу, проявляя таким образом много варунических черт (большее расстояние от человека; близость к небу и, кроме того, к светской власти, *kṣatra*, не считая личных отношений Варуны с Индрой [11]).

b) Шести персонажей для актуализации разных сторон божественной Верховности мало. Однако и в этом малом количестве есть случай явной избыточности: Бхага 'Счастливая Доля', Анша 'Часть' в качестве апеллятивов почти синонимичны. Просвечивающая здесь цель оправдывает это очевидное дублирование: поскольку необходимы были два абстрактных наименования для выражения двух сторон, митраической и варунической, одного и того же объекта или одного и того же действия, не было ли самым простым решением сблизить два слова, почти совпадающих по значению, но отличающихся по употреблению, по контексту?

c) Дакша — персонификация апеллятива *dákṣa*, который мы встретили в предыдущей главе в одном из антитетических определений Митры и Варуны: «Митра — *krátu*, Варуна — *dákṣa*» [12]. Какова бы ни была роль обоих апеллятивов в этой формуле, она заставляет ожидать, что персонифицированный Дакша будет помещен в половину владений Варуны в противоположность половине Митры; так оно и есть.

Наконец, два соображения — одно статистическое, касающееся близости разных Адитьев друг к другу или к другим богам, другое, касающееся их разной устойчивости,— подтверждают и уточняют высказанное предположение.

3. Арьяман, Бхага и Митра; Дакша, Анша и Варуна

Распределение Адитьев между Митрой и Варуной, как оно представлено в двухчастном перечислении ṚV 2, 22, 1, предполагает, что между одними и Митрой и между другими и Варуной существуют довольно непринужденные отношения, которые в плане выражения должны передаваться большей частотой совместной встречаемости: либо одновременное упоминание, либо непосредственное соседство в списках божественных персонажей. Таков по крайней мере случай «плана Митры», единственного, который представлен достаточно большим числом примеров, оправдывающих статистические сопоставления. Рассмотрим последовательно Арьямана и Бхагу.

Близость Арьямана к Митре настолько очевидна, что она часто вызывает крайние формулировки: «двойник Митры» го-

ворил Д. Дармстетер (1877); Г. Гюнтерт (1923): «Митра, оборотной стороной которого является Арьяман»; Л. фон Шрёдер (1923): «Он воспринимается всего лишь как имя Высшего существа, одна из его форм, один из его вариантов», и даже П. Тиме (1938): «Особая форма проявления Митры».

Одно из самых непосредственных доказательств обычно черпается из его имени, в качестве апеллятива обозначающего некоторую разновидность «друга», близко к тому, что обозначает *mitrá*. И действительно, если даже идентификация этих двух богов не вполне законна, все же впечатление стольких интерпретаторов не лишено основания:

1. Среди семи строф Ригведы, которые, называя Варуну, Митру и Арьямана, на уровне формальной (грамматической, метрической) структуры сближают Арьямана и Митру и отделяют их от Варуны, две подчеркивают их разный характер (ṚV 1, 141, 9, вопреки Тиме, 4, 3, 5, см. ниже); две помещают группу Арьяман и Митра на место, обычно принадлежащее Митре в той или иной из известных форм общей оппозиции Митры и Варуны.

2. В семи строфах, где названы три бога, Митра и Варуна объединены друг с другом и разделены с Арьяманом; ни одна строфа не обнаруживает ни малейшей черты, отличающей Арьямана, с одной стороны, от единства «Митра—Варуна» — с другой.

3. Нет ни одной строфы, которая бы, назвав всех трех богов, более специально сближала Варуну и Арьямана.

4. Варуна и Арьяман без Митры появляются в шести строфах, то одни, то в обществе других богов; одна строфа (6, 48, 14) содержит дифференцирующее указание, и это указание приписывает Арьяману признак, соответствующий области Митры[13].

5. Митра и Арьяман без Варуны появляются в списках богов три раза без какого-либо дифференцирующего указания.

Итак, Арьяман присоединен к Митре в оппозиции с Варуной (1), а не к Варуне в оппозиции с Митрой (3) или даже замещает Митру (4), но не Варуну (5) в двухполюсной структуре Митры и Варуны и тем более не противопоставлен Митре (2, 5).

Что касается Бхаги, то у него особая близость с Арьяманом и — либо через Арьямана, либо непосредственно — с Митрой; никакой близости к Варуне у него нет:

1. В двух строфах списка-перечня сближены только Митра, Арьяман и Бхага, без Варуны и кого-либо еще из Адитьев — либо их одних (7, 66, 4), либо в списке богов (AB 6, 103).

2. Семь строф в Ригведе и две в Атхарваведе упоминают только двух из Адитьев — Арьямана и Бхагу (иногда дублируемого Савитаром),— либо их одних (ṚV 10, 31, 4; 85, 23), либо в списках богов; в этом последнем случае они четыре раза стоят рядом (ṚV 10, 85, 36=AV 14, 1, 50; 10, 141, 2; AV 14, 1, 18, 2, 13) и три раза разделены (4, 30, 20; 7, 30, 24; 9, 81, 5); четыре из этих текстов включены в свадебные гимны.

3. В двух строфах названы только Митра и Бхага, без Варуны и

кого-либо другого из Адитьев (9, 105, 1 в списке богов; 6, 13, 2 — Агни отождествлен с Бхагой, а потом с Митрой).

4. В обоих собраниях гимнов только одна строфа содержит имена Бхаги и Варуны и никого из других богов, но это не означает специальной связи между ними (1, 123, 5; богиня Утренней Зари названа «сестрой Бхаги, сестрой-близнецом Варуны»)[14].

5. Десять строф (включая 4, 3, 5, к которой мы вернемся) называют Варуну, Митру, Арьямана, Бхагу и никого больше из Адитьев — вместе с другими богами или одних; при этом Варуна появляется всегда либо в тесной связи с Митрой (1, 136, 6; 6, 50, 1; 51, 3; 7, 40, 2; как двандва 9, 108, 14), либо в триаде с Митрой и Арьяманом (1, 136, 2; 8, 18, 3; 19, 16; 10, 93, 4), т. е. в стереотипных сочетаниях. В четырех случаях из пяти (7, 40, 2 остается в стороне), где Арьяман не перехвачен парой Митра—Варуна, он находится в непосредственном контакте с Бхагой и образует с ним пару (они вдвоем в одном и том же стихе — 6, 50, 1 51, 3; объединенные, как Индра—Агни — 1, 136, 6; как Индра—Маруты и даже более тесно — 9, 108, 14).

К этой группе строф, очевидно, надо прибавить 5, 42, 1, где к Варуне, Митре, Бхаге, Адити, названным непосредственно (*mitrám bhágam* во втором стихе, сразу друг за другом, Варуна же — в первом), присоединяется Арьяман, не названный, но в достаточной степени узнаваемый по своим эпитетам.

6. Другие списки Адитьев, включающие Бхагу, ничего не дают: ни девять строф Ригведы, где Варуна, Митра, Бхага появляются либо поодиночке (9, 7, 8), либо включенные (все трое обычно близко друг от друга) в, как правило, очень длинные списки богов (30, 20, 5; 5, 46, 2 и 3; 49, 3; 7, 41, 1; 9, 61, 9; 10, 35, 10; 63, 9; 92, 4); ни группа Варуна, Митра, Бхага, Анша (AV 6, 4, 2), ни группа Бхага, Митра, Адити, Дакша, Арьяман, Варуна (т. е. еще пять Адитьев; Дакша заменяет Аншу) в длинном списке (ṚV 1, 89, 3).

Так обеспечивается половина «личного состава» верховных богов в «партии Митры». Что касается «партии Варуны», то она дает основание для совершенно другого вывода: она едва намечена, существуя скорее теоретически, чем в действии. Здесь в самом деле поразительна диспропорция в частоте встречаемости и значимости Адитьев одной и другой стороны. *Aryamán*, *Bhága* — собственные имена, одно почти всегда, другое часто рядом с *bhága* '(счастливая) доля'. И, напротив, *dákṣa* и *áṃśa* выступают почти всегда как апеллятивы, обозначающие один — в соответствии с контекстом и интерпретациями — эффективность действий или некую форму энергии, другой — нечто вроде части, доли, и являются собственными именами только в полных или неполных перечислениях Адитьев. Другими словами, их божественный статус представляется искусственным и непрочным, в то время как Арьяман и Бхага основательно укоренены в теологии. Это наблюдение подкрепляется другим: в то время как Митра, возможно, Арьяман и, несомненно, Бхага представлены и в Иране — первые два как самостоятельные боги, третий как родовое обозначение богов или некоторых богов, *dákṣa*, напротив, чисто индийское слово (даже если производное *dákṣiṇa* — индо-иранское), а авестийский эквивалент вед. *áṃśa* встречается только как апеллятив, без религиозного значения.

Короче говоря и по-прежнему смотря извне, все происходит так, как если бы таблица из R̥V 2, 27, 1 была выстроена ради симметрии, на основе более простой таблицы, где спутники есть только у Митры:

Митра +	Арьяман +	Бхага
Варуна	о	о

Такая таблица действительно отражена в важном тексте 4, 3, 5, где к тому же общая оппозиция двух уровней иллюстрируется с помощью особого случая оппозиции неба (уровень Варуны) и земли (уровень Митры):

kathā́ ha tád váruṇāya tvám agne
kathā́ divé garhase kán na ā́gaḥ |
kathā́ mitrā́ya mīḷhúṣe pr̥thivyaí
brávaḥ kād aryamṇé kád bhágāya ||

Как ты, о Агни, понесешь эту жалобу (на нас) Варуне, как Небу? В чем наша вина?

Как (о ней) скажешь ты щедрому Митре, Земле? Что (скажешь ты) Арьяману, что — Бхаге?

Наличие здесь теологической структуры тем более вероятно, что эта группа вопросительных предложений содержит и другие структуры; в 5-й и 6-й строфах — три функциональных уровня (5-я Адитьи; 6-я — Вата, вариант Ваю, одного из хозяев второго космического уровня, потом один Насатья [15]); в 7-й строфе — действия (Гельднер) Вишну как творца (на что намекает *rétas* 'семя') и Рудры как разрушителя (на что намекает *śáru* 'стрела') [16]. Поскольку мы уже знаем, что Митра действительно образует с Арьяманом и Бхагой (и Землей) гомогенную группу, отсутствие божественных персонажей при Варуне (и Небе) должно быть значимо [17]: здесь засвидетельствована самая древняя теология верховной власти со своими двумя неравно заполненными половинами.

Установив основные линии этой теологии, мы можем продвинуться в анализе Арьямана и Бхаги дальше. Каков их вклад в двухчастную верховную власть, где они появляются только как приближенные Митры? По правде говоря, их имена, достаточно ясные, позволяют предположить если не все аспекты, то по крайней мере основные направления [18]: первое — сложное слово, содержащее в качестве первого члена *arya-*, самое общее название ведийских индийцев и, возможно, уже индо-иранцев; второе указывает на распределение благ между людьми.

4. Арьяман: сплоченность и устойчивость обществ ариев

Рассмотрим сначала Арьямана.

1. Признаки.— Выше уже указывалось, что его имя в качестве апеллятива означает некоторую разновидность «друга». Ригведа содержит несколько строф, где, хотя и можно предположить бога, как хотел Бергень (JA, 1884, 2, с. 462 и сл.), более естественно допустить значение нарицательного существительного; так, 10, 107, 6[19]:

Понапрасну получает еду неразумный! —
Истину глаголю я: ведь это смерть его!
Ни благодетеля не привечает, ни друга (*nā́ryamáṇam púṣyati nó sákhāyam*). Кто ест один и виновен бывает один.

Или еще, в производном прилагательном *aryamyà* (5, 85, 7), при перечислении разных видов дружеских или сердечных отношений[20]:

О Варуна, если гостеприимному, как Арьяман, или верному, как Митра (*aryamyàm ... mitryàm vā*),
Другу всегдашнему, или брату,
Или товарищу своему, о Варуна, или чужому
Мы причиним зло, то прости это!

2. Деятельность в этом мире.— Он следит за прочностью различных уз, которыми объединены члены обществ ариев.

а) Браки, создающие не только единую пару, но и союз двух[21] семей и обеспечивающие устойчивость общества во времени.— На этот счет все было сказано, и сказано прекрасно, Л. фон Шрёдером (L. von Schröder. Arische Religion, I, 1923, с. 385—386)[22]. Есть ли необходимость напоминать, что кто угодно на ком угодно не женится? Нужна общность религии, и не только для церемоний, происходящих у очага в каждом из домов, соединяющих молодых людей: настоящий союз мыслим только между ариями, и естественно, чтобы за этим следил Арьяман. Из строф свадебных гимнов, подтверждающих эту функцию бога, достаточно привести здесь две из AV 14, 1:

17. aryamáṇaṃ yajāmahe
subandhúṃ pativédanam |
urvārukám iva bándhanāt
prétó muñcāmi nā́mútaḥ ||

Мы приносим жертву Арьяману, богу добрых связей, который находит мужа. Как тыкву от ее плетей, я освобождаю тебя отсюда [=из дома девицы], а не оттуда [=из супружеского дома].

39. ā́syai brāhmaṇā́ḥ snápanīr harantv
ávīraghnīr úd acantv[23] ā́paḥ

aryamṇó agním páry etu pūṣan
prátīkṣante śváśuro devárāśca ||

Пусть брахманы черпают для нее (воду), чтобы искупаться!
Пусть они [...?...] вóды, которые не убивают мужскую силу!
Пусть она пройдет вокруг огня Арьямана, о Пушан!
Свекор и девери смотрят.

Такие слова, как *subandhúm, pativédanam*, упоминание семьи жениха, ясно подтверждают официальный, «договорный» аспект действий Арьямана во время брачной процедуры.

b) Отношения гостеприимства.— Хотя Арьяман, насколько известно, не включен в ритуалы приема гостей[24], хотя ни в одной строфе или формуле он не имеет никакой связи со словом *átithi* 'гость' и хотя П. Тиме не удалось найти ни одного текста, где бы содержался смысл «бог гостеприимства», навязанный исключительно значением «гость», которое он приписывает *arya*[25], легко допустить на основании всей ситуации, что Арьяман был связан с этой формой социальных отношений[26].

c) Свободное движение по дорогам.— И, напротив, есть некоторые подтверждения интереса Арьямана к дорогам. Хиллебрандт их собрал[27], и ни Гейгер, ни Гюнтерт, ни Тиме не смогли их упразднить. В R̥V 10, 64, 5 Арьяман (и только он один) среди прочих эпитетов характеризуется одновременно и как *átūrtapanthā* 'чей путь не может быть пересечен', и как *pururátha* 'обладающий многими колесницами'. В 1, 105, 6 «путь великого Арьямана» сопоставлен как характеристика бога с «поддержкой» *r̥tá* и «видом» (или явлением) Варуны[28]. Эта власть над дорогами была распространена на иной мир: многие тексты Брахман говорят о «пути Арьямана», который их авторы понимают как путь Солнца; в эпосе Арьяман — правитель «южного пути» — также солярного символа (зимняя дорога Солнца), ведущего, как будет сказано ниже, к тому продолжению мира живых, которое было или должно было быть сначала в стране *Pitaraḥ*. Но и на самой земле предусматривается жертва (TS 2, 3, 4, 1), которую должен приносить не только тот, «кто хочет идти на небо», но и тот, кто «желает идти, куда хочет» (и в самом деле, она приводит его к цели: *sa evainaṃ tad gamayati yatra jigamiṣati*), или, в других терминах, тот, кто желает идти «к людям»[29] успешно (*yaḥ kāmayeta svasti janatām iyām iti*). Кроме дорог внешнее пространство, пространство вокруг домов, место для встреч — каждое по-разному — находятся под покровительством Арьямана[30].

d) Общий культ.— Поскольку единство ариев было основано на единстве цивилизации и особенно религии, Арьяман был представлен как патрон ритуальных действий, которые через него стали возможными начиная с самых древних времен и затем продолжались без перерыва. Таков смысл гимна 1, 139, 7,

обращенного к Агни, несущему богам жертвоприношения людей; вот эта строфа[31]:

Выслушай же нас, Агни, раз ты призван, ты сможешь сказать богам, достойным жертвоприношения, царям, достойным жертвоприношения: «После того как вы дали эту молочную корову, о боги, Ангирасам, Арьяман, (так же как) совершающий жертвоприношения, (и другие) выдоили ее полностью». Этот (бог) знает, что она со мной (*yád dha tyā́m áṅgirobhyo dhenúṃ devā ádattana vi tā́ṃ duhre aryamā́ kartárī sácāṅ eṣá tā́ṃ veda me sácā*).

В связи с этим комментатор Саяна приводит доисторическое «событие», которое он, конечно, почерпнул не из текста и которое разъясняет его смысл:

Некогда махариши, которых называют Ангирасами, принеся жертву и удовлетворив богов своими восхвалениями, попросили (у них) коров. Те, удовлетворенные, дали им корову Ҡамадхук («Та, которая при доении производит все, что желают»)[32]. Ҡогда получили эту корову, то, не сумев выдоить из нее молоко, они обратились к богу Арьяману. Тот, явившись, ради агнихотра и других жертвоприношений выдоил молоко... (*labdhāṃ ca tāṃ dhenuṃ kṣīraṃ dogdhum aśaknuvānā aryamaṇaṃ devaṃ prārthayan, sa ca prārthito 'gnihotrādyarthaṃ kṣīraṃ dudoha*).

Емкое выражение в последнем стихе 1, 139, 17 четко сближает действия бога, одновременно изначальные и продолженные в бесконечность, с жертвоприношениями настоящего времени: он их создал, и он поддерживает литургическую традицию.

е) Подарки и взаимные подношения.— Один из видов связи, объединяющей членов данной группы,— стихийная или обязательная щедрость[33]. Арьяман соответственно представлен как специалист по дару. Ҡомментируя R̥V 2, 1, 4, Саяна пишет: *dātr̥tvaṃ cāryamṇo liṅgam, aramyeti tam āhur yo dadātīti* 'свойство дарителя — признак Арьямана, «арьяманическим» называется тот, кто дает'. Это своего рода поговорка, которую повторяют тексты ведийской прозы[34]. TS 2, 3, 4, 1—4, в частности, объединяет три жертвоприношения, которые должны быть принесены разным богам разными людьми и с разными целями: брахман низшего ранга обращается к Брихаспати, чтобы стать во главе равных себе; то же просит раджанья у Индры; но прежде всего обращается к Арьяману тот, кто хочет, чтобы «люди имели желание ему давать» — *yaḥ kāmayeta dānakāmā me janyāḥ syur iti*, «потому что Адитья Арьяман — тот, кто дает» (ср. TB 1, 1, 2, 3—4); проситель, таким образом, обращается к нему по его непосредственной специальности, *svena bhāgadheyena*; Арьяман настраивает людей, чтобы они дарили ему, и, действительно, люди начинают желать дарить ему». Само собой разумеется, что этот покровитель дара сам щедр; отсюда —

многочисленные просьбы, с которыми обращаются к нему, чтобы получить блага, и которые превращают его, Адитью и повелителя, в бога, весьма занятого третьей функцией — ориентация, которую дополнительно усиливает его тесная связь с Бхагой; так, вместе с Бхагой и Пушаном в последней строфе 4, 30[35]:

24. vāmáṃ-vāmaṃ ta ādure
devó dadātv aryamā́ |
vāmám pū́ṣā́ vāmám bhágo
vāmáṃ deváḥ kárūḷatī ||

Все хорошее тебе, о внимательный,
Пусть дает бог Арьяман,
Хорошее — Пушан, хорошее — Бхага,
Хорошее — щербатый бог!

Арьяман здесь призывается первым как специалист по дару, каким он предстает — без Бхаги — в 8, 83, 4, при просьбе, которая только после этого передается Варуне и другим Адитьям:

vāmáṃ no astv aryamam
vāmáṃ varuṇa śáṃsyam |
vāmáṃ hy ā̀vṛṇīmáhe ||

Пусть у нас будет хорошее, Арьяман!
Хорошее, достойное восхваления, Варуна!
Потому что мы выбираем хорошее!

В «гимне *śám*», 7, 35, где бóльшая часть богов и различные абстрактные понятия призваны быть благожелательными (*śám... astu*) к молящему, 2-я строфа объединяет, явно в силу их близости, Бхагу, Шансу (ср. лат. *census*), Изобилие (*Puraṃdhi*), богатства (*Rayaḥ*), еще один вариант Шансы, наконец, Арьямана «многорожденного», *purujātá*. В 10, 31, 4 после упоминания «побудителя» Савитара названы только Бхага и Арьяман, с просьбой одарить коровами того, кто обращается с гимном.

Эта связь богов и действий, характерных для третьей функции, здесь в виде «богатства», а в других местах в виде «плодородия» или «спокойного обладания, мира» ожидается на митраическом уровне Верховности.

3. Деятельность в ином мире.— Если ведийские тексты не уделяют никакого внимания тому, что следует за смертью, за пределами мира человека, по-иному обстоит дело в последующих религиях. Так, эпическая литература и Пураны затрагивают Арьямана в обществе мертвых.

Прежде всего, будучи вообще покровителем дорог, именно он связывает мир мертвых с миром, который его питает, с миром живых. Из двух путей, ведущих в другой мир, один — северный, для аскетов и йогов (*yogavataḥ*), путь отречения и недействия, в то время как южный путь, «путь Арьямана»,— тот,

по которому идут *kriyāvataḥ*, т. е. приверженцы традиционной ритуалистической веры (так, Mbh 12, 26, 9—10).

С другой стороны, в ином мире он сам стоит во главе любопытного общества — *Pitaraḥ*, «Отцов». В теофании Бхагавадгиты, где Кришна открывает, что он глава любой категории существ, он говорит (Mbh 6, 34, 29): *pitṛṇām aryamā cāsmi* '...а над Отцами я Арьяман'. Бхагавата-пурана 5, 18, 29 определяет его как *pitṛgaṇādhipatiḥ* 'правитель толпы Отцов'. Кто же эти «Отцы»? Это не мертвые, которым каждая семья адресует особый культ, справедливо замечает П. Тиме в начале своей статьи, конец которой малоприемлем[36], но множество младших духов[37], добровольно присоединяющихся ко Всем-Богам (Mbh 13, 91, 24: «Все-Боги, которые всегда идут с Отцами»). Их имя, однако, не обманывает: первоначально Отцы, поселившиеся в ином мире, должны были быть хотя бы частью более или менее отдаленных предков оседлого или кочевого общества.

Такова вполне гармоническая картина деятельности Арьямана. Рассмотрим теперь Бхагу.

5. Бхага: распределение благ в обществах ариев

Об особом оттенке в значении существительного м. р. *bhága*, принадлежность которого к корню *bhaj-* несомненна, спорят. Рену допускает для апеллятива только значение 'счастливая судьба, счастье' (heureuse fortune, bonheur)[38] и видит в божественном персонаже только «мужской вариант Фортуны...». Другие предпочитают более широкое значение: для апеллятива — 'часть, выделенная часть', вообще 'счастливая доля', а для имени бога — 'Наделитель, Распределитель'. Разница минимальна. Что касается бога, то надо еще и учитывать качества, которые ему нередко придаются и которые разъясняют его имя с помощью сложных слов, содержащих приставку *vi-* со значением разделения, распределения: *vidhartár, vibhaktár* (корень *bhaj-*), *vidhātár*, см. также глаголы, описывающие его действия, в частности *day-* 'распределять'[39].

Богатство во всех видах — основная тема обращенных к нему просьб, причем не только в единственном адресованном ему гимне ṚV 7, 41. Слова, обозначающие богатство, материальные блага (*raí, rayí, dhána vásu, ápnas* и т. д.), украшают строфы, в которых он появляется, а одна, 5, 41, 11, даже сравнивает его — соположение или гендиадис — с персонифицированным *Rayí*.

Кроме 2, 27, 1[40] в 109 пассажах, где появляется это слово как апеллятив или как собственное имя, примерно в половине случаев оно включено (в данном случае определенно как собственное имя) в, как правило, длинные и сложные списки бо-

жеств: в этих списках кроме Адитьев — Митры и Варуны, или Митры, Варуны, Арьямана — его излюбленным окружением являются божества изобилия и плодородия, невоинственные, вроде Пушана (18 раз, обычно рядом с Бхагой), Пурамдхи (8 раз); часто его сопровождают богини (Дхи, Арамати, Ушас, Сарасвати, а также Брихаддева, Сунрита — это, возможно, другие имена богини-реки Сарасвати); он встречается вместе с Травами и Пурамдхи (6, 43, 14) в молитве о богатстве.

Из этих 55 сочетаний только для 14, где Индра в перечнях выступает отдельно и почти всегда в отдалении от Бхаги, не может и возникнуть вопрос об особой связи между ними и Бхагой. Выделим 11 пассажей — десятую часть всех упоминаний Бхаги или *bhága*,— где Индра находится с этим богом или с этим понятием в прямой связи (которая должна быть уточнена), и рассмотрим признаки — кроме слишком общего «счастливый» — доли, называемой *bhága*, или действия бога-наделителя, как они даны в Ригведе.

1. Речь идет о доле или об устойчивом, долговременном наделении. 3, 54, 21 так определяет результат милостей Бхаги, взысканных в предыдущем стихе:

rāyó aśyāṃ sádanam purukṣóḥ.

да получу я жилище (корень *sad-* 'оседать на постоянном месте') с изобильным богатством в скоте!

R̥V 1, 62, 7 сравнивает Индру, который удержал два мира на самом высоком небе, с Бхагой, поддерживающим, удерживающим двух женщин. В свадебных гимнах, произносимых во время брачных церемоний, Бхага призывается вместе с Арьяманом, а иногда с Пурамдхи, чтобы обеспечить прочность, благополучие домашнего очага (10, 85, 23 и 36=AV 14, 1, 34 и 50).

2. Речь идет вообще о доле или регулярном, предусмотренном, без неожиданностей, желаемом наделении. Так, R̥V 5, 16, 2:

ví havyám agnír ānuṣák
bhágo ná vā́ram r̥ṇvati |

Агни регулярно (*ānuṣák* 'как до́лжно, в регулярной последовательности'; Рену: «selon la séquence rituelle») распределяет жертвоприношение, как Бхага распределяет избранные блага.

В 5, 7, 8 говорится как будто о «временно́й доле», соответствующей нормальной длительности беременности; вообще, речь идет о счастливом и легком рождении Агни и, кроме того, я думаю, о его рождении «в срок»[41]:

Счастливым разрешением от бремени (*suṣū́ḥ*) родила его мать, когда этим действием (?)[42] он (или она) обрел свою долю (*yád ānaśé bhágam*).

Это указание на регулярность обнаруживается в прилагательном, имеющем большое будущее, *bhágavat* (шесть раз в Ригведе); так, гимн Бхаге 7, 41 в 4-й строфе просит *bhága* для каждого часа:

Пусть мы будем наделены (хорошей) долей (*bhágavantaḥ syāma*; или: Бхагой, Рену) и сейчас, и в сумерки, и среди дня, и, о щедрый, на восходе солнца, пусть мы будем в милости богов!

Ср. еще 1, 164, 40 в гимне, обращенном к Корове, где то же самое прилагательное раскрывает буквальное значение *bhága*:

На хорошем пастбище пусть ты будешь наделена долей (*bhágavatī*) твоей еды — и мы также пусть получим свою долю: ешь траву все время (*viśvadā́nīm*), приходи пить чистую воду!

Несомненно, как ответвление от этого значения *bhága* переходит иногда в сферу брачных или сексуальных отношений (ср. во французском [как и в русском, примеч. пер.] «моя половина»): это *bhága*, которую желает девица, старящаяся в одиночестве в родительском доме (10, 39, 3); это *bhága*, о которой победоносно говорит супруга, избавившаяся от соперниц (10, 159, 1 [43]); так, несомненно, объясняются частично многочисленные призывы к одному Бхаге в свадебных гимнах, например AV 14, 1, 20, 51, 53, 54, 59, 60-я строфы [44].

3. Эта регулярность наделения нередко подразумевает естественное распределение (*vi-bhag-*), без соперничества. Так, 5, 46, 6:

bhágo vibhaktā́ śávasā́vasā́ gamad.

Пусть Бхага, Наделитель, придет с силой, с помощью!

5, 49, 1:

devám vo adyá savitā́ram éṣe
bhagaṃ ca rátnaṃ vibhájantam āyóḥ |

Теперь я пойду к богу Савитару и к Бхаге, который распределяет сокровище Аю [45] (=справедливо возвращающееся к) (племени) Аю.

В гимне Бхаге 7, 41, 2:

prātarjítam bhágam ugráṃ huvema
vayám putrám áditer yo vidhartā́ |
ādhrā́ś cid yám mányamānas turā́ś cid
rā́jā cid yám bhágam bhakṣíty ā́ha.

Призовем Бхагу, рано завоевывающего, сильного сына Адити, наделителя (*vi-dhar-*), кому даже слабый и тот, кто считает себя сильным, даже царь говорит: «Пусть я получу часть у Бхаги!»

4. Эти три свойства — быть устойчивым, быть регулярным, быть результатом наделения,— как представляется, влекут за собой еще одно: близость к человеку спокойному, зрелому в противопоставление горячему юноше, потому что, вопреки натянутой конструкции Рену, в 1, 91, 7 (гимн Соме) явно есть контраст:

tvám soma mahé bhágam
tvám yū́na ṛtāyaté |
dákṣam dadhāsi jīváse ||

Ты, о Сома, *senior'у* (благочестивому) даруешь *bhága*; ты *iuuenis'у* благочестивому, *dákṣa*, чтобы жить.

Этот текст тем более интересен, что понятие, которое он противопоставляет *bhága, dákṣa* 'действующая энергия' как апеллятив — варунический термин[46], а как собственное имя — «варунический Адитья», противопоставленный «митраическому Арьяману»: *dákṣa* энергичен, деятелен, как *yúvan* 'юноша', к которому он неоднократно присоединяется или с которым ассоциируется (3, 58, 7 — Ашвинам; 6, 71, 1 — Савитару); *bhága*, напротив,— дело взрослого.

5. Никогда апеллятив *bhága*, в этом отношении отличный от *bhāgá*, не есть «часть» приношения богам от людей. Это всегда часть, отдаваемая богами людям или другим существам: цель движения находится на земле. Эта близость *bhága* = Бхага к земле отмечается многими текстами и ни одним не опровергается[47]: в 3, 55, 17 Парджанья, объект загадки, наделяется рядом имен, где два первых — *kṣā́pāvan* и *bhága* 'защитник земли' и, конечно, бог Бхага; 6, 51, 11 включает Бхагу в примечательный список богов: «Пусть нас укрепляют, Индра, Земля (*pṛthivī́*), Почва (*kṣā́ma*), Пушан, Бхага, Адити, пять народов...»; в 10, 159, 1, ликуя оттого, что она отдалила от мужа других жен, главная жена восклицает: «Там (*asáu*) взошло солнце, тут (*ayám*) взошло счастье (доля, *bhága*)»[48].

Противоречат ли этим признакам прямые связи *bhága* или Бхаги с Индрой в десятой части строф, где они появляются вместе? Нет. Из этих одиннадцати случаев восемь не имеют никакого отношения и не содержат даже намека на свойства самого Индры ни в связи с войной, ни в связи с неистовостью[49]; речь идет по большей части о наделении, чего естественно ожидать от любого бога, которому воздают должные почести, какими бы средствами он ни пользовался для осуществления этого наделения; в других речь идет лишь о носящих мирный характер сравнениях Индры с Бхагой. Остаются только три случая, касающиеся непосредственно битвы, победы, захвата. Один из них мы встретим скоро в связи с Аншей[50]; другой, 3, 49, 3,— просто сравнение[51], чем он и обесценивается, поскольку ведий-

ские сравнения далеко не всегда заботятся о полной адекватности, третий — это две следующие друг за другом строфы большого гимна Индре 3, 30, которые следует рассмотреть.

После обычного приглашения прийти на жертвоприношение (1—2) поэт напоминает богу его подвиги (3—15), потом (16—17) в цветистых выражениях и с множеством устрашающих подробностей просит у него разгрома врага. Именно тогда (18—19) появляется апеллятив *bhága* в контексте совершенно иного тона, продолженного в следующей строфе (20); затем 21—22-я строфы, заключающие гимн, восстанавливают декорум и вновь принимают воинственный тон. Вот эта своего рода передышка в неистовой речи:

18. Когда ради счастья (*svastáye*), с твоими боевыми конями (*vājíbhiḥ*), о вождь, ты располагаешься с большими, многочисленными запасами еды, пусть мы [мы, певцы? или: я, певец, и мой заказчик, жертвователь?] станем также завоевателями большого богатства (*rāyó vantáro bṛhatáḥ*)! Для нас, о Индра, пусть будет доля (*bhágaḥ*), снабженная потомством (*prajávān*)!

19. Принеси нам, о Индра, сверкающую долю (*bhágam... dyumántam*), чтобы мы положили рядом для нас (что-нибудь) из твоего дара в твоем избытке! Как море, растянулось наше желание, наполни его благами (*vásūnām*), о хозяин благ (*vasupate*)!

20. Это желание, удовлетвори его коровами, лошадьми, великолепным подарком — и растяни его еще! Стремящиеся к солнцу, своими гимнами певцы Кушика сделали для тебя, о Индра, колесницу...

Этот короткий пассаж, конечно, никак нельзя считать мирным оазисом в воинственном гимне, и мы знаем, что поэт надеется не на что иное, как на часть добычи; другие строфы объявляют об этом достаточно прямо. Но факт, что он оставляет в покое военный словарь и универсализует молитву до такой степени, чтобы прибавить к *bhága* эпитет «снабженная потомством», хотя обилие детей есть вид «доли», к которой победа, военные трофеи имеют лишь косвенное отношение. После этого говорить о том, что между *bhága*=Бхага и Индрой и битвой мало общего, будет преуменьшением; статистические данные поразительны, а остаток примечателен своей незначительностью [52].

6. Арьяман, Бхага и Митра

Предыдущий анализ позволяет понять, почему в Верховной Власти «плана Митры» главный бог принимает помощь Арьямана и Бхаги. Из той доброжелательности, внимания к земному человеку и согласию между людьми, чем окрашена деятельность Митры, Арьяман взял на себя социальную динамику, основные формы отношений, практику даров, брак, гостеприимство, свободное передвижение и т. д., в то время как Бхага стоит во главе экономической части, счастливого распределения же-

ланной «доли», и особенно благ судьбы, обеспечивающих благоденствие отдельных людей и коллектива. Так происходит естественное распределение обязанностей, отличающееся, но близкое к тому, которое в Риме — под покровительством богов — различает в области гражданского права *personae* и *res*. Греческая теология очень рано восстановила (если только, несмотря на иное использование в гомеровских поэмах, она его не нашла в каком-нибудь уголке своего индоевропейского наследства) иерархизованное разделение сверхъестественных существ на три группы: θεοί 'боги', ἥρωες 'герои', которые опекают γένη или города, чьими легендарными основателями или древними предводителями они являются (в случае героя Эллена эпоним простирается на весь эллинизм), наконец, δαίμονες 'демоны', собственно 'наделители', поскольку их название образовано от корня *day*-, который в ведийском, как мы видели, выражает также обязанности Бхаги, и если в мифе о Веках (Труды, 126) Гесиод называет их земную разновидность πλουτοδόται 'даватели богатств', то греческая традиция в целом разделяет их на приносящих счастье и несчастье — εὐδαίμων и κακοδαίμων.

Бхага в таком понимании не мог не открыть мышлению индийцев апорию, с которой сталкивается любая теология, поручающая божественному персонажу то, что другие оставляют непостижимой Судьбе: ведь ни в одном обществе распределение благ не создает той идиллической картины, которую от него ожидают: остаются безвинно страдающие, непризнанные заслуги, незаслуженные удачи. Жизненный опыт вызвал образ, который не удивит европейцев; подобно тому как Фортуна носит на глазах повязку, Бхага слеп. Об этом несчастье, о его причинах и последствиях гимны с их решительным оптимизмом не говорят, но народная мудрость выражает это в пословице, всплывающей в ведийской прозе: ссылаясь на псевдомиф, объяснявший изувечение бога, КВ 6, 13 добавляет: «Вот почему говорят: Бхага слеп (*andha*)».

Арьяман мог бы столкнуться с затруднением того же порядка: социальные отношения, в свою очередь, далеко не всегда таковы, какими они должны бы быть. Не поэтому ли *ari* — коллективное понятие, обозначающее совокупность людей, считающих себя ариями,— иногда получает, если речь идет об одном и том же слове, значение «враг»; только это значение сохранится впоследствии и будет напоминать о братоубийственных войнах, в которые вовлекались племена, кланы, ощущавшие и считавшие себя при этом ариями. Тем не менее эти опровержения, даваемые практикой, историей, как будто никогда не компрометировали «хорошую» теологию этого бога.

7. Дакша и Анша

В начале разбора я привел несколько внешних доводов, позволяющих думать, что Дакша и Анша, двое «варунических Адитьев», соответствующих паре Арьяман и Бхага,— более поздние образования, порожденные склонностью теологов к симметрии. Теперь попытаемся понять, почему они показались подходящими к этой роли.

Варунический характер понятия *dákṣa* был подчеркнут выше[53]. Но что за свойство заставило выбрать именно его, чтобы уравновесить Арьямана? И как он, будучи персонифицированным, уже не только в «этом мире», видимом мире смертных, но и в «другом мире», невидимом мире бессмертных, мог выполнять обязанности сравнимые *mutatis mutandis* с обязанностями Арьямана, т. е. обеспечивать существование и сплоченность общества богов?

Окончательного ответа нет, но он как будто содержится в элементе «творец», заключенном в понятии *dákṣa* 'энергия в действии'[54]: в обществе бессмертных соответствующий Арьяману персонаж не мог быть ничем иным, кроме первого ответственного за их появление в мире, их предком или общим творцом. В пользу этого говорит тот факт, что в поздних списках Адитьев имя Дакши часто заменяется, а иногда дублируется именем Дхатара, означающего уже непосредственно «творец»[55]. Это увеличивается еще парадоксальной ситуацией, в которой оказался тот же Дакша в знаменитой теогонии R̥V 10, 72, 4—5: оставаясь одним из Адитьев, он выступает там и в качестве отца своей собственной матери Адити, деда своих братьев Адитьев, и absurdum summum своего собственного деда:

3. devā́nāṃ yugé prathamé
'sataḥ sád ajāyata |
tád ā́śā ánv ajāyanta
tád uttānápadas pári ||

3. В первую эру богов из Не-Сущего Сущее родилось. Тогда потом Части света родились, выйдя из Роженицы [букв. из той, у кого ноги вытянуты, как при человеческих рóдах].

4. bhū́r jajña uttānápado
bhuvá ā́śā ajāyanta
áditer dákṣo ajāyata
dákṣād v áditiḥ pári.

4. Мир родился из Роженицы, из Мира Части света родились. *От Адити Дакша родился, и от Дакши — Адити.*

5. áditir hy ajaniṣṭa
dakṣa yā́ duhitā́ tava |
tā́ṃ devā́ anv ajāyanta
bhadrā́ amŕ̥tabandhavaḥ.

5. Ведь Адити родилась, о Дакша, она, которая является твоей дочерью. После нее боги родились, блаженные, бессмертные родичи.

Здесь перед нами одна из тех логических фатальностей, одно из тех неизбежных рассуждений, которые часто ввергают системы мышления, когда они философичны, в апорию или софизмы, когда теологичны — в мистику. Подобно тому как, согласно известной аргументации, само наличие понятия полагает наличие соответствующего объекта, так и в двухчастной системе Адитьев («этот мир», «другой мир») хранитель беспрерывно обновляющегося общества смертных ариев Арьяман предполагал предка, необходимого соответствия себе в установленном раз и навсегда обществе бессмертных богов, *amṛ̥tabandhavaḥ*; но при такой задаче соответствующий персонаж, естественно, должен был стать во главе общества богов, и прежде всего Адитьев, сохраняя в то же время предписанное ему системой место в их кругу на уровне Арьямана: противоречие было в нем самом, как все мистическое, оно было чревато грандиозными перспективами [56] и без труда удерживалось все то достаточно долгое время, пока сам каркас системы Адитьев был ощутимым и понятным. За пределами этой загадочной по форме теологемы поэты Ригведы, конечно, знали о Дакше больше, потому что последующая литература предоставляет ему дв роли на уровне богов, что дает ожидаемую симметрию к двум типам отношений, охраняемых Арьяманом на уровне человека: через своих дочерей он *бог-тесть* по преимуществу; в истории «жертвоприношения Дакши» он *хозяин* (Wirt), принимающий всех богов, своих гостей (*Gäste*).

Тема дочерей Дакши была развита многообразно. Здесь достаточно упомянуть Mbh 1, 66, 10—16: Дакша, рожденный из пальца правой ноги Брахмы, и его жена, рожденная соответственно из пальца левой ноги, родили пятьдесят дочерей. Он решил пристроить их всех (*tāḥ sarvās... putrikāḥ syāpayām āsa*): десять отдал Дхарме, тринадцать — Кашьяпе, а самую большую часть, двадцать семь,— богу Луны: они стали двадцатью семью *nakṣatra*, или знаками лунного Зодиака. Он стал к тому же строгим тестем, ревностным охранителем прав и счастья дочерей: своего зятя Луну он наказал тем, что тот стал чахнуть (так объясняются фазы светила), потому что, женившись на двадцати семи сестрах, он как муж оказался слабым и исполнял свои обязанности не со справедливым равенством, а отдав предпочтение одной.

Не менее знаменито *dakṣayajñabadha* 'уничтожение жертвоприношения Дакши' [57]. Дакша устроил громадное жертвоприношение, на которое созвал всех богов. Всех, кроме одного: по разным (в разных вариантах) основаниям он исключил из списка приглашенных имя Рудры—Шивы. Тот тем не менее является вне себя от гнева и увечит богов: тогда Бхага лишается глаз, Савитар — руки, Пушан — зубов, иногда Рудра обезглавливает самого Дакшу и пронзает жертвенное животное. В кон-

це концов он успокаивается и дает изувеченным части тела или органы взамен (Дакше — козлиную голову). Эта ссора из-за приема, это появление среди приглашенных незваного гостя — к великому позору хозяина — на уровне иного мира и в великом мифологическом времени устанавливают то, что в этом мире относится к одной из областей деятельности Арьямана — к гостеприимству.

Персонификация Анши более эфемерна. В качестве теонима это имя встречается, как мы видели, только в списках, которые ничего не дают, за исключением, может быть, R̥V 5, 42, 5, где он в перечне играет роль своего рода прокладки между двумя богами, взаимно друг с другом не связанными: он стоит между Бхагой и Индрой. Как апеллятив «часть» или собственное имя *áṃśa* (кроме 2, 27, 1) встречается в Ригведе только десять раз, т. е. в одиннадцать раз меньше, чем Бхага. Этот скудный материал позволяет тем не менее сделать некоторые заключения[58].

В шести случаях текст подразумевает то, от чего уклоняется Бхага,— связь с Индрой; три случая относятся к битве или к конным состязаниям[59]. Из четвертого следует, что 'часть', называемая *áṃśa*,— результат внезапного, неожиданного, неистового дара[60]. В пятом, где речь идет о паре Индра — Агни[61], *áṃśa* (в Dual.) понимается как двойная ставка, которую может выиграть скаковая или боевая лошадь. Наконец, последний случай сближает с *áṃśa* Ашвинов в воинственном контексте, вообще для этих богов совершенно нехарактерном[62]. Все эти черты противопоставляют *áṃśa* в предположенном варуническом смысле митраическому *bhága*.

Другое различие в общем балансе употреблений *áṃśa* и *bhága* заключается в следующем. Мы видели, что при совершении культа получает *bhága* или находится под покровительством Бхаги всегда человек (или скот человека и т. д.) и никогда бог. И, напротив, в одном из текстов Ригведы, где *áṃśa* употреблено как апеллятив, это слово обозначает ту часть жертвоприношения (или, вернее, те части, поскольку оно стоит во мн. ч.), которая возвращается к богам, чего никогда не происходит в случае *bhága*[63]; то же самое в AV 11, 1, 5 — строфа, сопровождающая жертвоприношение риса[64].

Благодаря этим разным аспектам (связь с Индрой, войной и азартными играми, сражениями или скачками; непредсказуемый и неистовый характер; свойство передаваться богам от людей) *áṃśa*, это обожествленное понятие, находит свое противопоставленное митраическому Бхаге место в «варуническом плане» Верховной Власти.

8. Выводы

Если члены пар Арьяман—Дакша, Бхага—Анша по ряду важных оснований противопоставлены по типу пары Митра—Варуна, они многими чертами от нее и отличаются.

Вне перечислений они не выступают фиксированными парами; они не передаются ни с помощью двандва, ни даже в частых объединениях, так что у них не наблюдается ни таких взаимных пересечений признаков и действий, какие нередки у Митры и Варуны, ни передачи обоих аспектов функции то одному, то другому из них. Основа этого различия, конечно, в искусственности и более позднем происхождении Дакши и Анши: сначала Арьяман и Бхага не входили в пары, но определялись целиком в плане Митры, без отражения или соответствий в плане Варуны.

Более того, сами Арьяман и Бхага, несмотря на то что теоретически они равны Митре и Варуне и разделяют с ними царские титулы, все-таки «младшие верховные правители»: ни тот, ни другой не имеет чести представлять всю теологию, всю идеологию первого уровня. Гимн Бхаге (R̥V 7, 41) — хорошее тому свидетельство: здесь с энергической монотонностью утверждается только собственная функция этого бога; как это далеко от гимнов Варуне, которые, невзирая на границы, возникающие лишь тогда, когда ему противопоставлен Митра, приписывают ему действительно универсальную верховную власть; в своей всеобщности он, конечно, не нуждается в двух бесцветных помощниках, которых ему в конечном счете навязали ученые любители симметрии.

Глава III

РЕФОРМЫ В ИРАНЕ

Несмотря на общую когерентность, религия, одушевляющая гимны Ригведы, не является и не могла быть абсолютно единообразной. Нечто большее, чем только нюансы, разделяло авторов, семьи, школы в их взглядах на мир богов, и можно думать, что уже у предков приверженцев брахманских, вишнуитских и шиваитских сект главное внимание в представлениях о верховных богах обращалось на первый уровень. Можно ли за знаменитым «генотеизмом», за формулами, под определенным углом зрения отождествлявшими такого-то бога с таким-то или со всеми остальными, обнаружить более глубинное движение либо к монотеизму, либо к подчинению всех богов одному, более значительному? Вероятно, и, как представляется, двумя путями.

1. Варуна и Ахура Мазда

Будучи всего лишь одним из Адитьев, Варуна так отчетливо отделяется от них, что часто выступает в образе «великого бога»[1]. Он — Адитья по преимуществу, кроме того, статистически он главный из Асура, этого примечательного класса сверхъестественных существ, который наряду с демонами (11 упоминаний) содержит и богов, и среди них целый ряд богов первого ранга: Варуна (6 раз), он же, притягивая к себе в двандва Митру (5 раз), Агни (7 раз), Сома (3 раза), Индра (5 раз), Савитар, «бог, приводящий в движение» (3 раза), божественный мастер Тваштар (2 раза), Рудра (2 раза) и спорадически некоторые другие; все это боги необыкновенно динамичные, некоторые даже будоражащие своими действиями или присутствием.

Случается также, что Варуна, несмотря на свой ранг, выступает как второй из Асура, но не по могуществу, а по древности. Несколько раз упоминается «Асура Небо» (или, может быть, «Асура Неба», выбор сделать невозможно, поскольку оба слова стоят в род. п.). В R̥V 10, 124, комической сценке, неясной, поскольку непонятно распределение реплик, «Отец Асу-

ра» — верховный владыка, которому Индра дал отставку (3-я строфа), как будто не Варуна, потому что его в следующей строфе призывают примкнуть к новому режиму вместе с Агни и Сомой. Восьмая и последняя строфа ṚV 3, 56, гимна Всем-Богам, так в форме загадки изображает трех первых Адитьев:

trír uttamā́ dūṇā́śā rocanā́ni
tráyo rājanty ásurasya vīrā́ḥ |
ṛtā́vāna iṣirā́ dūḷábhāsas
trír ā́ divó vidáthe santu devā́ḥ ||

Трижды (разделены?) самые высокие светоносные труднодоступные миры; (там) царствуют трое мужей Асуры, чтящих *ṛtá*, **деятельных**, не поддающихся обману, пусть трижды в день (эти) боги будут на жертвоприношении!

Кто же этот Асура, у которого трое великих богов — «мужи», т. е., без сомнения, либо его «взрослые сыновья» (Renou, EVP, 5, с. 17), либо «сильные мужи» (Renou, EVP, 4, с. 55)? Спекуляции такого рода, в Ригведе не приведшие к устойчивым структурам, должны были уже образоваться в социальных группах индо-иранцев до их разделения: хранители сакральной науки, конечно, не дожидались «истории», чтобы приняться за работу. В Иране, во всяком случае, дело дошло до настоящей революции, наиболее значимые моменты которой были отмечены в первой главе.

Под именем *Ahura* с уточнением *Mazdā* «Мудрость» или «Мудрый»[2] (ср. вед. *medhā́*) выступает не бог среди богов, поставленный во главе и в начале мира, но Бог, единственный бог. Завершение ли это тенденции к тому, чтобы предпоставить самым главным богам одного Асура, именованного только своим титулом? Или это максимальное, преображающее возвышение первого из традиционных верховных владык, того, кого индийцы и «пред-индийцы» Евфрата называли Варуной и который, возможно, уже носил это имя у индо-иранцев? Каждое из предположений имеет своих сторонников, и разница невелика, поскольку, если речь идет о возвысившемся *Варуне, это не может быть иной Варуна, чем тот, чье превосходство над *Митрой и остальными верховными богами было уже подтверждено одной школой, но никак не старый *Варуна, однородный с этими богами. Я лично предпочитаю второе объяснение по причинам, которые вслед за другими специалистами были недавно изложены Гондой[3]. Но, присоединяясь к нему, я остерегаюсь исключать другую перспективу. Во всяком случае, независимо от истоков новый иранский Ахура оказался оторванным от традиционного набора богов и несоизмеримым с ним, и это не только в чистом и крайнем зороастризме Гат, где не сохранился никто другой из древних богов, но и в смягченном зороастризме, где некоторые боги вновь оказались «при деле».

2. Ахура Мазда и Митра в зороастризме Младшей Авесты

Рассмотрим сначала эту вторую форму религии. Дозороастрийский пантеон, тогда частично возрожденный, был изменен одновременно и сверху и снизу: с одной стороны, как было указано во Введении, только боги первого уровня сохранились в том же качестве под своими прежними именами; с другой стороны, канонические члены других уровней, Индра и Насатьи, были отброшены в мир демонов, даже образовав там особо ненавистную группу[4].

Поскольку эти два низших уровня не могли остаться без своих теологических представителей, их пришедшие в упадок боги были заменены. Насатьи в третьей функции были как будто заменены специально созданной парой, обязанности между членами которой были распределены так же, как (если судить по транспозиции в Махабхарате[5]) в паре ведийских богов-близнецов: один занимался только лошадьми, другой — рогатым скотом. Имена этих Сущностей, тесно связанных в единственном Яште, где автор быстро скользит от одной к другой,— *Drwāspā* «со здоровыми лошадьми», покровительница лошадей, и *Gəušurvan* (м. р.), букв. «Душа рогатого скота»[6]. «Дух» этих двух Язатов, конечно, исправлял недостатки, которые реформаторы-жрецы видели у традиционных скотоводов.

Вторая функция в ее индо-иранской форме была призвана стать одной из мишеней, в которую с особой силой целился Заратуштра[7]: свободная, героическая, неистовая мораль отрядов молодых воинов[8] не была моралью жрецов и мудрецов, авторов реформы. Вот почему одновременно с индо-иранским богом *Шарвой, который в Индии должен был, напротив, стать одним из компонентов или одним из аспектов сложного бога Рудры—Шивы, Индра был изгнан и нашел приют в «дурном творении». Кем же он был заменен? Прежде всего самим Митрой[9], и это одна из черт, наиболее решительно противопоставляющих ведийский политеизм реставрированному политеизму, «язатизму» Ирана после Заратуштры: все происходит, как если бы теологи-реформаторы, сами принадлежа к первой функции, сочли более надежным присоединить военную силу к области собственно религиозной верховной власти. Рядом с Митрой, обогащенным воинственными чертами, появляется подчиненная ему Сущность, сформировавшаяся из одного традиционного эпитета Индры-бога, который в Ригведе зовется Вритрахан, *vṛtrahán* — «убийца демона Вритры» (или персонифицированного противодействия): это Веретрагна, *Vərəθraγna*, одушевленная абстракция, Язата победы[10].

Первая функция возвратила себе лакомый кусок — того же Митру, который, взяв на себя священную войну, сохранил тем

не менее бо́льшую часть черт своего прототипа, индо-иранского *Митры, и к ним присовокупил бо́льшую часть черт компаньона *Митры, каким в Индии является Варуна: преображение *Варуны в Ахура Мазду, по сути дела, выводило из равновесия традиционную пару. В результате появился Митра, которого пространно описывает Яшт 10: представая на протяжении 145 стихов рассеивателем вражеского войска, обладающим священной неистовостью, бог недвусмысленно остается в то же время покровителем всех форм *miϑra*, согласия между двумя партиями или, если не бояться технического термина, договора. Он надзирает, следит за общественной жизнью, он связан с солнечным светом, в частности с восходом. Он в общем смысле благоприятствует процветанию людей и обществ в категориях, возвращающих к третьей функции (дождь, потомство и т. д.). Можно сказать, что в иранском Митре находят свои черты ведийские Митра и Варуна вместе с подправленным Индрой. Не случайно много самых ясных, в частности «неистовых», пассажей Яшта Митре, которыми П. Тиме хотел иллюстрировать древнейшего индийского Митру, оказалось сопоставленными им с теми пассажами Ригведы, которые рассматривают не одного Митру, но Митру и Варуну (*Mitrāvaruṇā*) или Адитьев вообще[11].

Взаимоотношения между Ахура Маздой и этим восстановленным Митрой не могли не быть двойственными: с одной стороны, Ахура Мазда есть единственный настоящий Бог, создавший все, в том числе и Митру, и если допустить, что Ахура — это возвышение и расширение древнего *Варуны, то равноправие обоих персонажей исключается. С другой стороны, даже затерянный среди прочих творений, Митра сохраняет из своего прошлого как верховного бога *престиж*, которого лишены другие Язаты. Отсюда проистекает необычная форма связи между двумя персонажами, что хорошо выражено в начале Яшта 10:

> Ахура Мазда сказал Заратуштре из рода Спитамов: когда я создал Митру на широких пастбищах, о ты из рода Спитамов, я сделал его столь же достойным поклонения и молитвы, как и я сам, Ахура Мазда.

Этим объясняется и сохранение двандва *miϑra-ahura*, дважды отмеченное в Яште 10 (113, 145), и хотя литургические тексты Младшей Авесты превратили его в *ahura-miϑra*[12], нарушив ритмическое правило, датируемое индо-иранской эпохой, скандал, который возник бы при помещении Ахуры на второе место, был тем самым предупрежден.

Другими, более значительными последствиями этой «революции сверху» были стирание в восстановленной теологии трехфункциональных рамок и раздробление структуры верховных богов. Митра захватил две высшие функции, с частичным участием Веретрагны во второй, но никакое специальное отноше-

ние, никакой перечень не присоединяют его к паре *Drwāspā—Gəušurvan*, упомянутой выше. С другой стороны, самым крупным персонажем третьей функции является трехвалентная *Arədvī Surā Anāhitā*, Ардвисура Анахита — «Влажная, Сильная, Непорочная», однако посвященный ей Яшт настойчиво подчеркивает ее трехвалентный и универсальный характер[13]. Если последние Ахемениды возвеличили триаду «Ахура Мазда Митра Анахита», то было бы, конечно, искусственным сводить в ней Митру к его военным атрибутам, чтобы увидеть выражение трех функций.

Что касается двух других членов генерального штаба, т. е. тех, кто в Индии появляются как боги под именами Арьямана и Бхаги, то они, как и весь состав этого уровня, конечно, избежали отлучения и остались среди «благих творений». Но в древнеперсидском, как и в авестийском, *baga* (*baγa*) стало просто родовым именем, означающим богов и спорадически заменяемым в Авесте *daēva*, в свою очередь сниженным до «демона»[14]; если же в некоторых частях Ирана он сохранил митраический характер, то это было доведено до конца, так что Бага стал не помощником Митры, а его синонимом, или заменой. Арьяман ставит более сложную проблему. До последнего времени не оспаривалось постзороастрийское возникновение бога Айрьямана, которому в одной главе Видевдата приписывается единственное выступление: по просьбе Ахура Мазды он добывает исцеляющее средство против 99 999 болезней, посланных Злым Духом. Эта услуга, хотя и достаточно частная, была бы естественной со стороны покровителя общества. Но недавно обнаружились доводы в пользу объяснения этого бога — *a ghost god* * — редакторским ляпсусом в этом позднем пассаже Авесты: очевидно, речь шла здесь только о персонификации одной из основных маздеистских молитв, первое значимое слово которой, *airyəmā*, надо было понимать в смысле «община определенного размера» (такой смысл оно имеет в Гатах). Хотя я и не убежден в правомерности этого исключения, но не буду касаться Айрьямана. К тому же, если даже считать его восстановленным богом, он не связан с Митрой и имеет дело только с Ахура Маздой и его обыкновенным вестником.

Таким образом, ничего не сохранилось от той структуры, которая в Индии сначала, до расширения, была следующей:

{ Варуна { Митра+(Арьяман и Бхага).

* Призрачный бог.— *Примеч. пер.*

3. Двое первых Амеша Спента: внешние замечания

Не так происходит в чистом зороастризме, в Гатах, где индо-иранская структура трех функций, как мы видели[15], была сохранена и отражена группой Сущностей, Амеша Спента, точным замещением древних канонических богов. В аспекте данной книги важнее всего сличить пару двух первых Амеша Спента.

То, что эти две Сущности особенно близки друг к другу и образуют понятийную пару, вытекает прежде всего из внешних соображений. На 179 строф Гат, содержащих кроме Ахура Мазды имена Сущностей:

1) Один Воху Мана упомянут только 11 раз, один Аша — только 30 раз;

2) Воху Мана и Аша, и только они упомянуты в одной и той же строфе 54 раза, только Воху Мана с другой Сущностью — 4 раза, только Аша с другой Сущностью — 14 раз, Аша с несколькими Сущностями — 2 раза;

3) из 33 строф, содержащих имена трех Сущностей, 32 содержат Воху Мана и Ашу, третий член меняется;

4) Воху Мана и Аша представлены в 20 строфах, содержащих имена четырех или пяти из шести Сущностей.

Итак, Воху Мана и Аша всего появляются 106 раз вместе в одной строфе и 19 раз раздельно, т. е. в пропорции 5 : 1, к чему, конечно, надо прибавить (хотя прилагательное употребляется более широко, чем существительное), что в 9 из 11 строф, где Воху Мана выступает в одиночестве, фигурирует прилагательное *ašavan*, обозначающее благочестивого и добродетельного человека, который живет (или, если речь идет об умершем, жил) согласно *aša*.

Вместе с тем, ряд гимнов Ригведы целиком построен на паре Митра и Варуна, причем их имена содержатся в каждой строфе; так, в 5, 69, где Митра и Варуна выступают в половине строф отдельно (совершенно без всякого различения), а в оставшейся половине объединены в двандва *Mitrâvâruṇā*, или в 5, 63, где это двандва содержит каждая строфа. И вот из того небольшого числа Гат, которым мы располагаем, одна, первая, Ясна 28, явно построена по тому же принципу, называя кроме Ахура Мазды в каждой строфе Воху Мана и Аша[16]. В меньшей степени то же наблюдение относится к Ясне 34 (13 строф из 15) и к Ясне 50 (3 строфы из 11).

Наконец, небезразлично и то, что среди канонических обозначений Сущностей, как было указано выше[17], именно эти двое, и только они получают один и тот же эпитет: Мана — это *Vohu* 'благой' (в виде исключения *Vahišta*). Аша — это *Vahišta* 'всеблагой' (или 'лучший').

Эти статистические и литературно-композиционные данные удостоверяют устойчивость пары и задают направление внут-

реннему анализу. Однако рассмотрение различий между двумя членами пары подчинено ряду требований.

1. Мы не должны рассчитывать на подтверждение их постоянной оппозиции, поскольку уже исходная пара, если судить по Ригведе, интересовала поэтов больше своей связью, единством действия, как бы общим фронтом по отношению к богам других функций, чем биполярным напряжением, которое оправдывало и поддерживало их как пару. Только в исключительных случаях и больше в виде намеков, чем прямых высказываний, ведийские поэты испытывали необходимость указать поле действия каждого[18]. Поэтому нас не должны удивлять многочисленные пассажи, где Аша и Воху Мана просто помещены рядом (тип Ясны 28, 11: «ты, кто охраняешь Ашу и Воху Мана») или даны параллельно в симметричных оборотах (тип Ясны 31, 8: «как отец Воху Мана... как истинный творец Аши»); см. к этому еще пассажи, где можно было бы ожидать различения (например, два имени, играющие во фразе синтаксически разные роли и стоящие в разных падежах) и где тем не менее различения не происходит.

2. Эта тенденция, в каком-то смысле наследственная, могла быть лишь усилена зороастрийской реформой: не только две первые Сущности, но и другие были единообразно ориентированы на унитарный, требовательный дух реформы и подчинены ее теологическим и нравственным целям, т. е. в каком-то смысле впряжены в триумфальную колесницу Великого Бога и призваны тянуть ее в том же направлении, без индивидуальной фантазии[19].

Два функциональных бога, которых это движение в ногу должно было принудить к наиболее значительным коррективам, были, конечно, бог второй функции *Индра и первой *Варуна[20]. Бог-воитель и его небесный *Männerbund* — ведийские Маруты — были по своей природе наделены свободой и совершали подвиги благодаря способности приходить в гнев, что несовместимо со строго гомогенной религией, со служением Богу — носителю истины и универсально ценных правил поведения. Так, мы видим, что двойственное индо-иранское **kšatra* дало вместо Индры Сущность, которая хотя и занимает место индийских кшатриев, но в которой акцент падает не на неистовость как основу могущества, но на само могущество, на Царство. Параллельно этому то, что в «варунической половине» Верховности было неистовым, поражающим, ужасным, эти приступы зла или злоупотреблений, которые иногда как будто перечеркивают его справедливую, но строгую деятельность,— все это больше не находило места в генеральном штабе Ахура Мазды, вышедшем из той же идеологической зоны, но полностью преображенном и самим своим возвышением избавленном от необходимости прибегать к этим сомнительным приемам[21].

Первое впечатление в еще большей степени, чем в Ригведе,— впечатление полного тождества двух первых Сущностей. Х. С. Нюберг, который продвинул анализ дальше, смирился перед необходимостью написать сорок лет назад[22]: «Аша [...] — полная параллель Воху Мана: он занимает то же место в небесном мире и появляется в тех же группировках [...]. У Аши та же космическая деятельность, что и у Воху Мана [...]. Если рассматривать формулировки, относящиеся к Аше, и сочетания, куда он входит, то мы везде обнаружим представления, которые относятся и к Воху Мана». Впечатление верное, но преувеличенное. По аналогии с Митрой и Варуной[23] мы должны искать случаи, как бы редки они ни были, когда поэт Гат стремился не только показать две первые Сущности, занятые одной деятельностью, но и распределить между ними приемы или способы действия.

3. Здесь возникает трудность, обычная для Гат. Темный смысл некоторых слов, синтаксическое и стилистическое своеобразие, явно выраженное намерение не доводить мысль до прозрачности приводят к тому, что в большом числе случаев не только толкование, но даже конструкция фразы остаются неясными. И. Гершевич едва ли преувеличивает, когда пишет: «Из 238 сохранившихся строф Гат едва ли менее 190 частично или полностью непонятны». И вот в массе этих текстов мы должны искать, не выражается ли оппозиция между Ашей и Воху Мана не только в строфе или взятой изолированно фразе, но и в более протяженном, логически организованном отрезке, где каждый из членов играет дифференцированную роль. К счастью, мы располагаем двумя контекстами такого рода.

4. Ясна 44: Аша и космос, Воху Мана и земля

Мы помним, что антитеза Варуны и Митры выражается, в частности, в том, что первый проявляет бо́льшую близость к необъятному космосу, а второй — к «нашему» миру; иногда есть уточнение: имя Варуны соотносится с небом, Митры — с землей[24]. Так, в R̥V 4, 3, 5:

> Как ты, о Агни, понесешь эту жалобу (на нас) Варуне, как Небу?
> В чем наша вина? Как (об этом) ты скажешь щедрому Митре, Земле?
> Что (ты скажешь) Арьяману, Бхаге?

Риторический прием того же рода — два симметричных вопроса — характеризует ту же дистрибуцию в Ясне 44[25]. Эта Гата представляет собой длинную серию вопросов, обращенных к Ахура Мазде, вопросов настоятельных, принципиальных, касающихся происхождения и сути вещей. Каждая строфа вводится стихотворным рефреном: «Вот что я у тебя спрашиваю,

скажи мне правду, о Ахура!» — древняя поэтическая форма, в которой М. Швицер нашел сходство со скандинавскими «Речами Альвиса».

Первая строфа — просто введение (где из всех Сущностей фигурируют только Аша и Воху Мана, но просто сопоставленные, и только). Следующая строфа содержит вопрос, темный и на первый взгляд совершенно метафизический, вопрос о награждении лучшей жизнью. Затем идут две очень ясные строфы, относящиеся к космогонии, с очевидным параллелизмом:

> Вот о чем я тебя спрашиваю, скажи мне истинно, о Ахура: кто же был по рождению первым отцом Аши? Кто же создал путь солнца и звезд (*kasnā xvə̄ng strə̄mčā dāṯ advānəm*)? Кто тот, благодаря которому луна растет, а потом уменьшается (*kə̄ yā mā uxšyeitī nərəfsaitī θwaṯ*)? Вот это, о Мазда, я хочу знать и другое.

(Этой строфой с полным основанием пользовались для установления того, что Аша в Гатах является покровителем не только нравственного порядка, но что он сохраняет по меньшей мере следы того космического порядка, который представляет одну из главных областей его ведийского омонима *ṛtá*.)

> Вот о чем я тебя спрашиваю, скажи мне истинно, о Ахура: кто же укрепил землю и облака (*kasnā dərətā ząmčā adə nabāščā*), чтобы они не упали? Кто же (создал) воды и растения (*apō urvarāščā*)? Кто же привязал быстроту к ветру и облакам (*kasnā vātāi dvąnmaibyasčā yaogəṯ āsū*)? Кто же, о Мазда, (был) творцом Воху Мана?

В 5-й строфе, где ни одна Сущность больше не упоминается, поэт спрашивает, кто создатель света и мрака (с их естественными следствиями, сном и бодрствованием) и дневного времени. 6-я строфа, призвав четыре первые Сущности, говорит о происхождении Коровы, столь значимой в системе зороастрийского мира. В 7-й строфе сообщается о происхождении одной из добродетелей — почитания родителей.

Место, единство, а также особый оттенок 3-й и 4-й строф понятны. И та и другая относятся к декорации, к общим рамкам мира и, естественно, предшествуют 5-й строфе, относящейся к освещению этой декорации, так же как следующие строфы относятся к многообразной, космической или нравственной драме, которая в этом мире разыгрывается. Но декорацию они делят на две отдельные половины. 3-я строфа описывает только самую удаленную от нас декорацию мира, астрономическую: солнце, звезды, луна и ее фазы. 4-я строфа, напротив, говорит о самой близкой к нам декорации: земля, ее воды и растения; нижний слой атмосферы с ветрами и облаками (*nabah* понимается как атмосферное небо в оппозиции к небосводу, к твердой основе неба, *asman*). Мир, таким образом, по отношению к человеку действительно оказывается разделенным на две обла-

сти: с одной стороны, грандиозные механизмы небесной глубины, с другой — привычные элементы, окружающие и поддерживающие нашу жизнь.

Итак, эти две строфы, столь примечательно сходящиеся и в то же время противопоставленные, содержат каждая по одному имени Сущности, которая не может не быть согласованной с их содержаниями и которая, несомненно, выражает те же содержания на другом языке. В 3-й строфе, относящейся к глубинам небосвода, мы читаем: «Кто же по рождению был первым отцом Аши?», а в 4-й, относящейся к «нашему», земному пейзажу, читаем: «Кто же был творцом Воху Мана?» Эти два вопроса, как и строфы, где они фигурируют, параллельны, соответствуют друг другу, что при необходимости можно доказать другим пассажем из Гат (Ясна 31, 8), где с использованием тех же слов «отец» и «творец», но с инверсией Ахура называется «отцом Воху Мана» и «истинным творцом Аши». Напрашивается вывод: поэт Ясны 44 ощущал Ашу, «Порядок», как бы привязанным к космическим областям и явлениям, наименее близким к человеку, и, напротив, Воху Мана, «Благую Мысль», как бы привязанным к областям, элементам и явлениям, максимально близким к человеку; мы вновь находим здесь ту же формулу, которую подсказывают ведийские факты для самой общей оппозиции Варуны и Митры.

5. Ясна 29: Аша и Воху Мана перед «плачем» Души Быка

Но дело не только в пространственной близости или отдаленности в пространстве по отношению к человеку: человек, как таковой, так же как полезные для него творения, прежде всего стада, которые он разводит,— вот о чем заботится Воху Мана, особенно когда и человека и стада постигают бедствия: Аша слишком далеко и не так доступен. Ясна 29, несомненно использующая уже индо-иранский сюжет[26],— это маленькая драма, которая могла бы быть названа «Жалоба Души Быка». Мейе избрал ее для иллюстрации теории, согласно которой в промежутках между строфами Гат предполагаются комментарии к сюжету, соединительная ткань, исчезнувшая, вероятно, потому, что традиция намечала только общие линии, а исполнители развивали их по своему усмотрению в прозе. Действительно, в этом произведении, как и во всех других, последовательность мысли часто сбивается, персонажи, которые должны произносить ту или иную строфу или ее часть, не всегда обозначены, и преимущество гипотезы о гибкой прозе, омывающей незыблемые стихи, в том, что она позволяет — не без некоторого допущения — осветить темные места. Как бы то ни было, линия, ход

мысли, сцепление сцен в Ясне 29 устанавливаются легко. Отметим к тому же, что, исключая две последние строфы (10 и 11, где говорится одновременно об Аше, Воху Мана и Хшатре, строфы, которые неосновательно считались добавленными), эта Ясна упоминает из Сущностей только Ашу (2, 3, 6, 7) и Воху Мана (7).

I. Сцена I (строфы 1—4).

Драма начинается жалобой Души Быка, жалобой, обращенной к неуточненным персонажам: «Для кого вы меня создали? Кто меня сделал? Гнев, насилие, грубость, тирания меня порабощают (букв. связали меня). У меня нет иного пастуха, кроме вас, дайте мне хорошие пастбища». Далее идет 2-я строфа:

> Тогда Делатель Быка (таинственный персонаж, появляющийся в Гатах еще два раза и, очевидно, являющийся вспомогательным творцом, специализирующимся в определенной области, помощником настоящего творца) спросил Ашу: «Каков у тебя *ratu* (гений-покровитель, небесный судья) для быка [т. е., вероятно, какого гения-покровителя ты предусмотрел для быка в мировом порядке], чтобы вы, владельцы, давали бы ему вместе с пастбищем усердную заботу, подходящую быку? Кого вы ему назначили хозяином (*ahura*), чтобы он обращал в бегство гнев вместе со злыми?»

Ответ занимает 3-ю и 4-ю строфы. Он как будто исходит от всех Сущностей вместе, но всегда с особым выделением Аши («согласно Аше», или «с Ашей», или «в качестве Аши»). Если ответ в своей средней части особенно темен, то начало и конец ясны́ и позволяют восстановить драму: 1) нет, никто не был предусмотрен на роль покровителя (*sarəjan* в этом значении, вопреки Гумбаху) быка, 2) за пределами Сущностей жалобщики должны обращаться к самому Ахура Мазде: он знает все, прошлое и настоящее, и он решает.

II. Сцена II (строфы 5—7).

Душа Быка, отныне называющаяся «моя душа» и объединившаяся с душой Коровы-Матери (*mə urvā gəušča azyů*), обращается уже к Ахура Мазде и в своей просьбе выдвигает на первый план скотовода, который вместе со стадами является жертвой тех же бедствий (строфа 5-я):

> С простертыми руками мы молим Ахуру, мы вдвоем, моя душа и душа Коровы-Матери, побуждая Мазду приказать, чтобы не было ущерба честному человеку, скотоводу, среди злых, которые его окружают.

Ответ Бога (строфы 5—7) суров. По комментариям он означает следующее: «Как вам только что объявлено от имени Аши, бык не был предусмотрен в Порядке (*ašāṭčit hačā*) как личность, как обладатель прав; у него нет ни сверхъестественного хозяина (*ahū*), ни покровителя (*ratu*); он был создан не только в единстве с человеком, не только на одном уровне с

человеком, но для него, для „пастуха и человека пастбищ“» (*fšuyantaēčā vāstryāičā*, т. е. каноническое имя, которое в Младшей Авесте будут носить представители третьей социальной функции), притом с регулярным обменом услугами; благоденствие же быка обеспечивается [...?...] и людьми, насытившимися молоком:

Вот что Ахура Мазда, святой, определил своим постановлением вместе с Ашей.

Так, в двух первых сценах — две трети поэмы,— где выражается, а потом уточняется отрицательный ответ из того мира, выделен только Аша, из Сущностей назван только он, и при этом четыре раза.

III. Сцена III (последний стих строфы 7, строфы 8 и 9) начинается новым вопросом Души Быка:

Kas tē vohū manaṅhā yə̄ ī dāyāṯ əәāvā marətaēibyō.

«Кто у тебя с (или через посредство, или в качестве) Воху Мана мог бы позаботиться о нас двоих (о Корове-Матери и обо мне) ради людей?»

Вопреки первому впечатлению развитие действия не топчется на месте; именно здесь резко раскрывается разница ролей, ведомств у двух Сущностей — Аши и Воху Мана, Порядка и Благой Мысли. Получив ответ в предыдущих строфах, Душа Быка здесь не ошибается: если с точки зрения общего Мирового Порядка бык всего лишь орудие, отданное в руки человека, то другой помощник или другой аспект Ахура Мазды, Благая Мысль, по своей сути обращен к человеку, чтобы склонять его к добру и отвращать от зла. Поэтому Душа Быка, вновь ставя свой вопрос, подчиняется людям и обращается к Воху Мана.

И вот ответ, произнесенный скорее Воху Мана, чем Ахура Маздой (строфа 8):

Я знаю только вот этого Заратуштру из рода Спитамов, который единственный услышал наши наставления. Это он хочет, чтобы были слышны наши хвалебные песни Мазде и Аше. Надо дать ему сладость слова.

Здесь драма приобретает комедийный оттенок. Просительница разочарована: она ожидала могущественного покровителя из иного мира, а ей назначают человека, единственное преимущество которого в том, что он услышал наставления Мазды и Сущностей. Свое разочарование она выражает так (строфа 9):

И тогда Душа Быка возопила: «Сказать, что я должна в качестве опекуна удовлетвориться немощным словом бессильного человека, я, желающая сильного хозяина! Явится ли когда-нибудь тот, кто поможет ему своими руками?»

IV. Эпилог (строфы 10—11). Последний стих, безнадежный призыв к мирской, физической силе, которая одна могла бы сделать действенной словесное покровительство Заратуштры, сопровождается двумя темными строфами. Может быть, это говорит сам пророк как раз для уточнения предыдущего призыва, подчеркивая, что для повышения ценности предсказания необходима светская власть: Хшатра — основа и само имя Сущности второй функции.

Оставляя в стороне неясности деталей, сюжет, безусловно, таков. Сцена I. Душа Быка жалуется на свою участь (строфа 1); Делатель Быка обращается к Аше, чтобы узнать, какой дух-покровитель был предназначен быку в общем Мировом Порядке (строфа 2); следует резкий отрицательный ответ: на уровне Аши не было предусмотрено никакого духа-покровителя (строфа 3), и Душа Быка отсылается для дополнительных разъяснений к самому Ахура Мазде (строфа 4). Сцена II. Душа Быка просит справедливости у Ахура Мазды (строфа 5), который подтверждает предыдущий неблагоприятный ответ, но к нему еще прибавляет: если на уровне Аши нет особого духа-покровителя быка, то это не значит, что бык предоставлен самому себе, он создан для пастуха-земледельца, для человека третьего класса (строфа 6). Сцена III. Душа Быка изменяет вопрос, следуя полученному ею ценному разъяснению, и спрашивает у Мазды (строфа 7, конец): «В этой новой перспективе, в интересах людей (*marətaēibyō*, Dat. d'intérêt), для которых я предназначена, кого ты предусмотрел, чтобы заботиться о нас, о Корове и обо мне?» Она только прибавляет в этом втором варианте своего вопроса: «Кого ты (предусмотрел) вместе (или с помощью, будучи) Воху Мана?..» И по тонкому наблюдению Нюберга («Die Religionen des alten Iran», с. 102), «изложение тогда соскальзывает в наш земной Мир», т. е. отныне действие происходит в нашем человеческом мире, вокруг Заратуштры.

Итак, среди великих помощников Ахура Мазды в творении сценарий различает, с одной стороны, Ашу, отвечающего за общий порядок, Сущность, которая наделила гением-покровителем или небесным судией каждое независимое существо (или класс существ), но не подчиненные существа; с другой стороны, Воху Мана, специально занимающегося тем, кто в творении связан с человеком и служит ему. От Аши у Быка нет *ratu*, потому что он подчинен человеку; но именно потому, что он определен человеку, он получает от Воху Мана здесь, внизу, у нас, того, кто берет на себя попечение о нем, а именно Заратуштру. Это различие легко сходится с различием в Ясне 44, 3—4: Аша и Воху Мана противопоставляются здесь как уровень богов в целом и часть божественного провидения,

направленного на человека, вложенного в человека: это те же самые, но с другим оттенком «иной мир» и «этот мир».

Две эти грандиозные композиции, одна логическая, другая драматическая, в сопоставлении друг с другом достаточны для того, чтобы установить тезис: в первой Аша и Воху Мана как бы взяты в двух ясных контекстах, где все остальные элементы последовательно противопоставлены друг другу; во второй противопоставлены призвания Аши и Воху Мана, и именно они определяют различие сцен и поддерживают интригу. К этому еще надо прибавить, что ни одна другая Гата, среди редких с такой четкой композицией, не опровергает сказанное ни структурой, ни развитием действия.

6. Продолжения

В какой мере остальной материал, т. е. анализ часто неясных отношений между Ашей и Воху Мана внутри одной фразы Гат, усиливает или ослабляет предыдущий вывод? Можно резюмировать: ни один пассаж не ослабляет, а определенное число достаточно ясных пассажей, как представляется, его усиливает. Вот прекрасные примеры, не отягощенные трудностями грамматического разбора.

1. В отношениях Бога с людьми Воху Мана покровительствует тому, что происходит в человеке, его благочестивым усилиям; Аша выражает либо возвышенный объект этих усилий (тип *a*), либо общий план мира, который эти усилия помогают осуществить (тип *b*).

а) Ясна 28, 4: «Я, который прилагает старания к тому, чтобы душа вместе с (*haθrā*) Воху Мана пробудилась, и который знает, как вознаграждает за деяния Мазда Ахура, я хочу научить, насколько я могу и способен, стремлению к Аше».

Ясна 31, 4: «Если надо призвать Ашу, Мазду и других Ахура и Аши (Вознаграждение-Воздаяние), Армайти, я для себя стремлюсь с помощью преблагого Мана к Хшатре, полному силы, возрастанием которого мы могли бы победить Друдж!»

Так благочестивый человек в стремлениях (корень *iš-*) к религиозному продвижению вперед чувствует, что ему помогает или его вдохновляет Воху Мана, в то время как Аша вместе с Ахура Маздой и другими Всемогущими находится более высоко. И поиски завершаются:

Ясна 51, 16: «Кави Виштаспа достиг... путями Воху Мана учения, которое деятельный (*spənta*) Мазда Ахура... создал с помощью (или вместе, или будучи) Аши».

b) Ясна 46, 7: «Кого ты назначил, о Мазда, человеку, такому, как я, в защитники, если бы злой хотел схватить меня, чтобы нанести мне вред, кого другого, Ахура, кроме твоего Огня и Мана, деяниями которых вскормлен Аша?..»

2. Помимо религиозной деятельности Воху Мана еще связан с религиозными порывами или состояниями человека (благочестие, добродетель); Аша выражает (внешние по отношению к человеку) происхождение или способ получения даров (*a*) или поучений (*b*) Бога.

a) Ясна 28, 7: «Дай, о Аша, эту награду: успехи (*āyaptā*) от Воху Мана... о Мазда».

Ясна 43, 2: «Пусть получает... о Мазда, чудеса (или: радости?) от Воху Мана, которые ты дашь через (или вместе с, или в качестве) Ашу».

b) Ясна 46, 2: «(О Мазда)... наставь через (или вместе с, или в качестве) Ашу, владение Воху Мана».

Ясна 34, 12: «(О Мазда)... наставь нас через (или вместе с, или в качестве) Ашу доступным путям Воху Мана».

В 1938 г. Х. С. Нюберг, а в 1945 г. Г. Виденгрен, не знакомые с моими взглядами, которые я предварительно изложил только в 1945 г., и не рассматривая единство двух первых Сущностей, установили по текстам Гат и подтвердили пехлевийскими текстами особую приверженность Воху Мана к человеку. Виденгрен настаивал на «интимной связи между Воху Мана и человеком»[27]. «В Денкарте,— говорит он,— как и в других книгах, часто стоит вопрос о „визитации“ (*mēhmānih*) Воху Мана в душу или в жизненные принципы»[28]. С этими текстами Виденгрен сближает формулы Гат, где уже выражено желание видеть Воху Мана, «сошедшего к нам». Так:

Ясна 44, 1: «Вот что я у тебя прошу, Ахура... чтобы через (или вместе с, или в качестве) Ашу он [=такой же мудрый, как ты] оказал нам свою дружескую поддержку, придя к нам через Воху Мана».

Ясна 43, 7: «Святой, я знал, что это был ты, Ахура Мазда, когда он предоставил себя в мое распоряжение с Воху Мана и спросил меня».

«Еще больший интерес,— говорит далее Виденгрен[29],— для обсуждения того, как далеко в иранские времена уходит идея о пребывании Воху Мана в сердце человека, представляют некоторые выражения там, где говорится о *vinārišn* 'устройстве или установлении' Воху Мана». Например, в Денкарте: *utaš patiš vinārišn i Vohuman aδak xrat andar martōm* 'и когда таким образом устройство Воху Мана (установлено), мудрость находится внутри человека'.

Из этих близких отношений с человеком вытекает, конечно, благожелательное вмешательство Воху Мана после смерти: именно он, а не Аша, принимает на себя заботы о душе праведника (Видевдат 19, 31—32)[30]:

Воху Мана поднялся с золотого трона, Воху Мана заговорил: «Когда ты пришел сюда, ты, праведный человек, из бренного мира в вечный мир?» И, довольный, он ведет души праведников (*ašaonąm urvānō*) к Ахура Мазде, к Амеша Спента, к золотому трону.

В своих «Katrak Lectures» (1956) Ж. Дюшен-Гийемен прибавил несколько важных замечаний для случаев, когда синтаксис разъясняет теологию:

Можно указать и другие различия: «Воху Мана человека» на одном уровне с его делами и словами, Ясна 33, 14. Нет упоминания об «Аше человека»;

при *šyaoθana* 'deeds' (или при *uxda*) Воху Мана стоит в род. п. (как и Армайти), в то время как Аша — в инстр. п.;

ašāṯ (абл.) появляется десять раз (с предлогом *hačā* или без него), в то время как мы имеем только по одному случаю *akāṯ manaṅhō* (Ясна 47, 5), *vaṅhəuš manaṅhō* (50, 1), *mainyəuš vahištāṯ* (33, 6), *xšaθrāṯ* (32, 2).

Все это подтверждает относительную удаленность Аши от человека по сравнению с близостью Воху Мана к нему.

Эта относительная удаленность Аши, его склонность к смешению с великими механизмами творения или закона Мазды приводят к тому, что, по замечанию Э. Бенвениста[31], Гаты изображают его часто как пассивное понятие, скорее «функционирующее», чем «действующее». С другой стороны, аспекты неистовости *Варуны, как и можно было предвидеть, проявляются у Аши обезличенно, более того, мы видели походя в двух текстах, что зло должно быть «предано в руки Аши», в то время как Воху Мана ограничивается вознаграждением тех, кто участвует в этой целебной операции (*yōi ašāi dadən zastayō drujim* в Ясне 30, 8). Но нет ни «пут Аши», ни внезапных налетов, Аша и ведет себя образцовым маздеистом, как Бог у Боссюэ, наказывающий протестантских бунтовщиков только «изменениями» их церквей — правда, если они согласятся оставить свои выходки (Ясна 44, 14):

Вот что я тебя прошу, Господи, ответь же мне: (Как) предам я зло в руки Аши, чтобы он сразил его по правилам твоего учения (*θwabyā mąθrāiš sənghahyā*), чтобы он вызвал у злых великий раскол) (*sinąm*) и принес им, о Мазда, ослепление и ненависть (*dvafšəng... ąstąsčā*)?

Значимость Аши при этом не уменьшается. Так же как поэты чаще, чем Митру, упоминают Варуну, так же один Аша, как мы видели, появляется в три раза чаще, чем Воху Мана (30 к 11), и в четыре раза больше вместе с одной или двумя другими Сущностями (16 к 4). Такое соотношение встречаемости находится в противоречии с порядковыми номерами Воху Мана (1) и Аши (2) в каноническом перечне Сущностей, где остальные члены в таблице встречаемостей, напротив, соответствуют своему рангу. Эта аномалия, сама по себе ничего не доказывающая, объясняется индийской ситуацией, которая, в свою очередь, вытекает из чисто лингвистической просодической особенности: в сложных словах типа *mitrâvárunā*, как не раз на-

поминал Дюшен-Гийемен, опираясь на одно из правил Вакернагеля, менее длинное слово обязательно предшествует более длинному[32]. Так должно было быть уже в индо-иранском, и, когда хорезмийские теологи-реформаторы заменили традиционные имена богов персонифицированными и снабженными эпитетами абстракциями, они не сочли нужным изменять порядок, который, относясь только к внутренней конструкции сложных слов, потерял свое фонетическое обоснование. Таким образом, субститут *Митры продолжал предшествовать субституту *Варуны.

Одно из нововведений зороастрийской структуры — боковое развитие, которое присвоило каждой Сущности материальный элемент. «Зороастрийской», поскольку вообще на основе весьма ясных указаний признано, что это развитие началось во время составления Гат, хотя там оно не более систематизировано, чем сама иерархия Сущностей. Элементы, приуроченные к четырем последним Сущностям (металлы, в частности оружие, земля, вода, растения), не составляют проблемы: их помещение в эти иерархические ранги естественно (вторая функция; три аспекта третьей — один общий, остальные более частные). Напротив, приписывание огня Аше, а быков — Воху Ману если и не вызывает удивления, то требует некоторых пояснений.

Я не говорю о спекуляциях, вскормленных теорией Г. Людерса, когда в Индии вода считается принадлежащей Варуне, а огонь — Митре; ни одна строфа не дает оснований для такого распределения. Вода в целом и ее запасы, атмосферная вода преимущественно принадлежат Варуне, но дождь скорее дело Митры. Огонь же, конечно, не принадлежит Митре: бог Агни слишком непостоянен, слишком многообразен, чтобы согласиться на такую привязанность, а материальный огонь, «элемент», в соответствии со своими признаками и свойствами также надлежащим образом помещен в обе части первой функции[33]. Огонь соответственно этому мог бы быть присвоен и той и другой Сущности, заменившей двух великих верховных богов. Он оказался принадлежащим субституту *Варуны. Может быть, этот выбор был определен специфически иранскими условиями, где огонь стал играть столь важную роль, что имя «маздеисты» их соседи иногда переводили как «огнепоклонники».

Может быть, опять-таки специфически иранская, дозороастрийская черта заставила передать Воху Мана заботу о крупном рогатом скоте. Если, начиная с Ригведы, корова, основной объект и экономики и культа, развитая форма собственности и добычи, центр богатой символики, действительно пользуется наивысшим почетом, то предложенные доказательства ее особой связи с Митрой не очень основательны. Лучшее из них то, что в смеси сомы с молоком молоко (часто в гимнах называемое «коровой») — митраическое, а сома — варунический.

Но нельзя забывать и того, что когда молоко выступает отдельно, без контрастного фона, то ему одинаково покровительствуют и Варуна и Митра. Другой довод, на котором особенно настаивали и который даже ставился в связь с митраическим убийством быка, следующий. Когда Митра, вначале упиравшийся, соглашается принять участие в жертвоприношении, то жертвенное животное обращается к нему с упреками: «Разве „Митра“ не значит „друг“?» Однако этот протест намекает не на особые отношения бога со скотом, а на более общее качество этого бога, его мягкость. У иранцев, напротив, Митра сохранил в своем реформированном равновесии раскрывающий эту его сторону эпитет «Митра с обширными пастбищами для скота», эпитет, несомненно древний, встречающийся один раз в ведийском, но в применении к Соме и не в митраическом контексте. Весьма вероятно, что до Заратуштры древнейший иранский Митра подчеркивал свою вполне естественную связь с самым важным ресурсом одновременно и «третьей функции» и первой, и именно он при распределении «элементов» передал его своему заместителю Воху Мана.

7. Имена двух первых Амеша Спента

Что касается выбора имен двух первых Сущностей, то в суть этого помогут проникнуть некоторые размышления.

В ведийском и, конечно, уже в индо-иранском *ṛtá* космический, ритуальный, нравственный, социальный Порядок охватывает все пространство первой функции: все боги этого уровня, и, конечно, Митра, так же как и Варуна, являются хранителями по преимуществу *ṛtá*, который они носят в себе; представители же других функций являются их помощниками[34]. Вследствие этого теологи-реформаторы в принципе могли бы назвать Ашей субститут как *Митры, так и *Варуны. Действительно, давно замечено, что уже в Ригведе связь *ṛtá* и Варуны как бы более тесна, во всяком случае, более подчеркнута. Но главное то, что другое использованное понятие, Мана, не могло стать субститутом *Варуны. И если рассматривать совокупность названий Сущностей, то Аша, Всеблагой Порядок (включающий истину),— это единственное, что не содержит в себе отношения к человеческой деятельности, или качествам, или хотя бы к тому, в чем может участвовать человек; даже в нравственной или социальной сфере и тем более в космической *aša*, подобно *ṛtá*, предписывается как абсолют; напротив «Благая Мысль», «Желаемое Могущество», «Действенная Благочестивая Мысль», «Здоровье», «Жизнь» необходимо прилагаются или могут быть приложены к человеческому, а *manah* в особенности является чисто психологическим термином, как и вед. *mánas*, и в боль-

шинстве своих употреблений означает либо ум, либо интеллектуальную или свободную деятельность ума. Эта разница соблюдена в греческом переводе, который в «De Iside et Osiride» восходит к Феопомпу: только ἀλήθεια 'истина' объективна, абсолютна, независима от человека в сопоставлении с относительными и человеческими εὔνοια (Воху Мана), εὐνομία (Хшатра), σοφία (Армайти), πλοῦτος (Хаурватат), τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων ημιουργός (Амеретат).

8. Сраоша, Аши и младшие верховные боги Ригведы

Поскольку вместе с ограничениями, наложенными общим направлением реформы, теория двух первых Сущностей соответствует теории двух главных верховных богов, которых они заменили, естественно спросить, нет ли вне Сущностей и вне списка Амеша Спента других богов, произведенных путем возвышения «младших верховных богов», известных еще древней Индии, а именно Арьямана и Бхаги, двух помощников Митры, так как в древнюю эпоху у Варуны как будто таких помощников не было[35]. Ответ следует незамедлительно: оставив в стороне Спента Майнью 'Действенный Дух', который, в противопоставлении Ангро Майнью (Ахриман) и будучи не столь жизнеспособным, получает иное объяснение[36], теология Гат одушевляет только две Сущности, столь близкие при этом к Амеша Спента, что иногда ими пользовались как доводом в пользу того, что их общее число, впоследствии канонически сведенное к шести, в эпоху составления поэм было не так жестко ограничено: это Сраоша, собственно 'Послушание' (в некотором смысле 'Религиозное Послушание'), и Аши 'Воздаяние' или 'Награда'. Семантическое соседство второго из этих имен с ведийским Бхагой 'Счастливой Долей', 'Справедливым Наделением' явно, и легко видеть, что в маздеистском обществе Сраоша играет роль, тождественную роли Арьямана в обществе ариев. Но сначала проверим извне, имеют ли эти две Сущности тесную связь как с Воху Мана и с Митрой, так и друг с другом и в противоположность этому очень малое отношение к Аше.

Начнем с Гат: там Сраоша встречается 7 раз, Аши — 18 раз, и оба имени употреблены то как апеллятивы, то — Сраоша чаще, чем Аши,— персонифицированно.

В трех из семи случаев Сраоша появляется вместе с Аши. Кроме Ясны 43, 12 («до того, как придет Сраоша в сопровождении Аши к большим богатствам, *mązārayā*») см. еще Ясну 28, 4 и 5 и Ясну 33, 13 и 14, где *aši* или *ašiš* упомянуты в одной строфе, а Сраоша — в следующей, притом что обе строфы логически связаны.

Если в Гатах нет яркого примера особой связи Сраоши с Воху Мана и тем более с Ашей[37], то связь *Aši* (или *aši*) с Воху Мана ощутима в шести или семи фрагментах:

28, 7: «Дай через Ашу эту награду (*aši*): удачи от Воху Мана (или: благой мысли)».

33, 13 (ср. ниже): «Несравненные богатства вашего Царства (*xšaθra*), которые являются наградой (*aši*) от Воху Мана (или: благой мысли)».

То же, несомненно, в 31, 4; 43, 1; параллелизм двух частей (одна — с Аши, другая — с Воху Мана) в 34, 12, в 43, 4 и в 48, 9 указывает на то же самое.

Связь между *Aša* и *aši*, напротив, встречается, за исключением особого случая 28, 7, только в 51, 10 («Я призываю к себе Ашу, чтобы он принес хорошую *aši*»).

Если в Гатах трехчленная группа Воху Мана, Сраоша, Аши лишь возможна, то в Младшей Авесте она актуализуется, причем в последовательности, соответствующей ведийской группе Митра, Арьяман, Бхага (R̥V 2, 27, 1, ср. 4, 3, 5). Это клише в конце концов настолько упрочивается, что Датастан-и Деник 3, 13 «приклеит» его и к другой триаде, и до этого бывшей в употреблении, где *Vohuman* отнесен к мысли, *Srōš* — к словам, а *Ard* (=авест. *Aši*) — к действиям.

Митра появляется на своем дозороастрийском месте, т. е. на месте Воху Мана: соответствующая триада встречается уже в Яште 17 (Яшт Аши), 16, где Аши — сестра Сраоши и Митры, а этого последнего сопровождает один из его верных помощников — Рашну 'Правота, Справедливость'.

Два текста Ясны в Младшей Авесте (10, 1 и 60, 4 и 5) объединяют Сраошу и Аши в молитвах, призванных привлечь божественное благословение на дома, как и в некоторых ведийских молитвах, главным образом свадебных гимнах, где объединены Арьяман и Бхага.

Встречаются и другие группировки, всегда в пределах этого митраического «личного состава». Верования и погребальные обычаи объединяют Воху Мана, Сраошу, Митру, Рашну (Датастан-и Деник 14, 1; 31, 11). Митра, Сраоша и Рашну, трое судий души после смерти, объединены в календаре (15, 16, 17-го числа) и в ряде обращений (Ясна 65, 12; 70, 3; Яшт 10, 41; 11, 16; 13, 85—86; 23, 6—7; Бахман Яшт 3, 32; ср. Денкарт 8, 44, 16). Сраоша и Воху Мана чудесным образом защищали Заратуштру в бедствиях, последовавших за его рождением (Денкарт 7, 3, 17; Зат-спрам 16, 9—11); наконец, Воху Мана, Митра «и другие Амеша Спента», как и Сраоша, помогли реформировать плохие законы Ирана (Денкарт 9, 28, 3).

Таковы согласующиеся друг с другом данные извне об объединении Аши и Сраоши, и ни один текст этому не противоречит[38].

9. От Арьямана к Сраоше

Более глубокий анализ показывает, что Сраоша является зороастрийским субститутом Арьямана по следующим признакам.

1. Даже если полностью не следовать Х. С. Нюбергу, видящему в Сраоше персонификацию благочестивой общины, «die fromme Gemeinde»[39], все-таки Сраоша является ее покровителем: в рамках, по существу, религиозной реформы в пользу Церкви, т. е. всех верующих, это естественный перенос роли, которую в этнической общине играл Арьяман (что сохраняется в иранском понятии *airyaman*).

2. Сохраняются, однако, следы прежней связи Сраоши с ариями, как таковыми. Зороастрийцы знали, что их предки пришли из страны, где жизнь была прекрасной, названной в Видевдате 1, 3 'Арйана вэджа' (*Airyanəm vaējah*) (пехл. *Ērān vēž*), что Э. Бенвенист переводит как «l'étendue iranienne» и что, конечно, является идеализацией Хорезма[40]. Меног-и Храт 44, 17—35 описывает эту землю, несмотря на то что зима в ней длится десять месяцев, а условное лето — два, как Эдем, где нет пороков, никаких болезней, где религия — это зороастризм до Заратуштры и откуда после смерти идут прямо в рай. Он заключает: «Их духовный учитель — Гопатшах, а их господин и царь — Срош»; царем «иранской» по преимуществу родины больше всего подходило быть субституту Арьямана.

Объединение Сроша с Гопатшахом не менее интересно (Меног-и Храт 62, 31—36). Последний — человекобык, всегда находящийся на берегу моря, куда он приносит жертву и где совершает возлияния благословенной водой (*zōhr*). Благодаря этому гибнут бесчисленные вредные животные. Если бы он этого не совершал, то бесчисленные вредные животные падали бы с неба вместе с дождем. Этот сотоварищ Сроша по управлению *Эран веж*, полубык, который постоянным жертвоприношением и возлияниями святой водой очищает и спасает мир от вредных животных, соприкасается с ведийским Арьяманом, который со времени Ангирасов вместе с каждым молящимся «доит» мистическую корову богослужения ариев и, таким образом, через религиозную жизнь разрешает нормальную жизнь общества ариев. В том же кругу идей один из Яштов Сраоше, Ясна 57, говорит, что Сраоша первый из всех творений, кто, связав пучки *barəsman*, установил культ Ахура Мазды, Амеша Спента и т. д. (2); первый, кто пропел Гаты Заратуштры в стихах, строфах и со смыслом и т. д. (8). Тогда становится понятным начало другого его Яшта (11, 1—7), восхваляющего молитвы и превозносящего их могущество. Наконец, в эсхатологии для окончательного уничтожения Зла он будет жрецом-помощником, *raēθwiškara* (пехл. *rāspī*) в жертвоприношении, где

жрецом 'zaotar' будет сам Ахура Мазда (Bundahišn iranien, ed. B. T. Anklesaria, 1956, 34, 27) [41].

3. В нашем мире Сраоша — тот, кто день и ночь сражается против всевозможных злых демонов (Ясна 57, 15—17), дает телесное здоровье (там же, 26); вообще, «как Ормазд — вождь, *sardār*, в духовном мире, так Срош — вождь в материальном мире... Ормазд покровительствует душе, принадлежащей духовному миру, а Срош — телу, принадлежащему материальному миру. После того как они [=два творца-антагониста] создали мир, он больше не высыпался, чтобы его защищать» (Bundahišn iranien, 26, 47—49). Таким образом, Сраоша продолжает предоставлять телесному миру, конечно маздеистскому, ту защиту, которую Арьяман предоставлял этносу ариев.

4. Как и ведийский Арьяман, Сраоша охраняет то могучее средство связи между людьми или группами людей, каким является гостеприимство, когда оно оказано, само собой разумеется, человеку добра, верному истинной религии (Ясна 57, 14 и 34):

14. [Далеко от дома, от города, от округа, от страны уходят дурные беды, наводнения] там, где хорошо обошлись и хорошо приняли победоносного Сраошу и человека, следующего Порядку...

34. Мы воздаем поклонение всем домам, которым покровительствует Сраоша и где встречают дружественно и с благословениями Святого Сраошу и человека, следующего Порядку.

5. Одна из функций ведийского Арьямана — обеспечивать свободное передвижение. Сраоша делает то же самое, но его действие переведено в космический план, а пользуются им сверхъестественные существа(Ясна, 57, 23—24):

Мы воздаем поклонение Сраоше... чьими силой, победоносным могуществом [и т. д.] Амеша Спента спустились на землю на семи *karšvar'ах*... который проходит, распоряжаясь в соответствии с желанием (*vasō.xšaθrō*), через телесный мир...[42].

Таким образом, его область распространяется на весь мир: о нем говорят, что основное место его пребывания — *karšvar* запада, потом *karšvar* востока, и тут же прибавляют: «весь мир» (Меног-и Храт 62, 25).

6. В отличие от Арьямана Сраоша не занимается браками, средством прочной связи с семьей, но покровительствует главной добродетели, упрочивающей нравственную сплоченность религиозных или других обществ: умеренности, справедливой мере. Затспрам 34, 44 говорит: «Святой Срош отмерен (*patmānīk*), это духовный образец меры (*patmān*); излишек, и недостаток, и *Āz* (вожделение) — враги». Этим, конечно, надо объяснять то, что он противопоставлен демону Айшме 'Буйство, Тирания', которого он ежедневно преследует, а при конце мира убьет,

тогда же, когда каждое из Амеша Спента убьет «своего» архидемона. Тем же самым объясняется и роль Сраоши как поручителя в великом космическом договоре, в основном договоре, заключенном между мужским и женским существами: это он, говорит Яшт 11, 14, «кто следит за соглашениями и договорами *druj* [=женская ипостась Духа Зла] и Пресвятого [Духа]». Речь идет о договоре, заключенном между двумя могуществами, добрым и злым, чтобы упорядочить последовательность и длительность периодов главенства каждого из них. Сраоша, таким образом, играет, как мы видели, роль, сходную с той, которая вообще приписывается Митре (Плутарх. De Iside et Osiride, 46), роль посредника, арбитра в великой трехчастной партии, противопоставляющей Добро и Зло; более точно, он — надзирающий, *spas* согласия, с тем оттенком выслеживания, который вообще имеет *spas-* в авестийском.

7. В индийском эпосе Арьяман — вождь *Pitaraḥ*, «Отцов», духов, которые сначала были просто умершими или частью умерших общества; мифологический путь, ведущий в мир Отцов, тот, которым после смерти идут люди, исповедовавшие традиционную религию ариев, а не йогическую технику, называется «Путь Арьямана». Подобно этому основную роль Сраоша играет в первые часы после смерти. Главный ритуал совершается в три первые ночи, когда душа еще не предстала перед своими судьями[43]. В течение всего этого времени — и тем сильнее, что этого требует погребальный культ,— Сраоша, говорит Дармстетер («Le Zend Avesta I», с. 358), «защищает душу, сначала находящуюся в изголовье собственного тела, а потом пересекающую воздух, чтобы перейти из этого мира в другой, от демонов, которые хотят ее унести в ад». С его помощью и при участии благого Вайю и Веретрагны она достигает моста Чинват, где претерпевает опасности и выдерживает назначенные испытания. Он, наконец, вместе с Митрой и Рашну, а иногда с Воху Мана участвует в оценке только что оконченного жизненного пути и в следующим далее суде (Датастан-и Деник, гл. 14 целиком; 31, 11; Меног-и Храт 2, 118—122; Денкарт 8, 44, 16).

8. Существует своего рода формальное равенство между *airyaman*, употребленном в качестве апеллятива, и Сраошей. Э. Бенвенист в 1932 г.[44] показал, что перечень в двух видах — в Гатах *x^vaētu, vərəzə̄na, airyaman*, в Младшей Авесте *nmāna, vīs, zantu* — группирует три собирательных понятия, распространение которых, в одном случае социальное, в другом локальное, идет по нарастающей: семья (или дом), клан (или поселение), племя (или округ); последнее слово в варианте Гат, архаизм это или даже анахронизм,— этимологически «более или менее протяженная совокупность ариев». А в одном фрагменте Видевдата (18, 14—28) излагается, как гений огня, Атар, пытается три раза в ночь поднять среди людей тревогу

против демонических действий *Āzi*, вожделения. Первый раз, в первую треть ночи, он зовет на помощь хозяина дома, *nmānahe nmānō patīm* (18—19). Во вторую треть ночи он зовет земледельца-скотовода, *vastrīm fšuyantəm* (20—21),— терминологическое обозначение целого социального класса, третьего, суть которого Ригведа, начиная со своих самых древних частей, называет *viś*, идентично авестийскому *vīs*, второму члену перечня в Младшей Авесте (*nmāna, vīs, zantu*). После двух безуспешных попыток в последнюю треть ночи Атар призывает Сраошу, и тот действительно помогает ему, пробуждая звонкую птицу, петуха. Петух, в свою очередь, будит людей и призывает их к бдительности и к священным действиям. Мы видим, таким образом, что Сущность Сраоша функционирует как третий член ряда, где два первых обозначают типы социальных групп: Атар сначала обращается к хозяевам домов, к отдельным домашним очагам; потом к элементарным семейным группировкам, наконец, к богу, который, как некогда Арьяман в обществе, ограниченном этнически или политически, опекает и, может быть, воплощает общество, ограниченное религиозно.

Все эти свойства, бо́льшая часть которых имеет точный эквивалент в соответствующем наборе Арьямана, способствуют характеристике Сраоши как покровителя духовного и светского общества маздеистов — понятие, которое в реформе исправило, заменило понятие *arí*, общества ариев.

10. От Бхаги к Аши

То, что параллельно Аши будет улучшенным — в нравственном, религиозном плане — вариантом одного из протоиранских соответствий ведийского Бхаги[45], вытекает из следующих фактов.

Начиная с Гат, Аши (*aši*), апеллятив или Сущность,— справедливое воздаяние, присуждение заслуженной человеком доли, доли хорошей или плохой, в этом мире или в ином. Акцент делается на состоянии *post mortem* (индивидуальный суд и последний суд; «Царство», означающее рай), которым Ригведа совершенно не интересуется, и на эсхатологии, которую она предпочла игнорировать. Несмотря на эту разницу в объекте и масштабе, глаголы, обычно употребляемые с *aši*, Аши, те же, что в ведийском употребляются при *bhága*, Бхага: *day-* 'делить', *vī. day-* 'распределять', *dā-* 'помещать, присваивать', *xšāy-* 'быть хозяином', а выражения, объединяющие *aši* и *ray* 'богатство' (*rāyō ašiš* 'Аши богатства', Ясна 43, I; *Aši mązā. rayā* 'Аши с большими богатствами', там же, 12), напоминают многочисленные ведийские тексты, объединяющие *bhága* и *rayí* 'богатство'.

Ряд строф Гат переводит на нравственный язык, отчасти ис-

пользуя традиционную лексику, ведийский, т. е., конечно, индоиранский, механизм *do* (или *laudo*) *ut des*: как в Индии жертвоприношение и восхваление, *yajñá* и *stút* (*stutí*) доставляют человеку *bhága*, его хорошую долю, так же облагороженный культ и восхваления, Ясна и Стут доставляют в маздеизме хорошее даяние, награду, *aši*. См. Ясна 34, 12:

> Что ты приказываешь? Что ты хочешь: что в виде восхваления, что в виде поклонения (*kat̲ vā stūtō, kat̲ vā yasnahyā*)? Чтобы услышали, о Мазда, провозгласи, как будут распределены награды за послушание твоим наказам (*yā vīdāyāt̲ ašīš rāšnąm*)...

В том же кругу идей Младшая Авеста и пехлевийские книги охотно объединяют *Aši* и *Pārəndi* 'Bounty' (Ясна 13, 1, Яшт 8, 38; 10, 66; 23, 9...), подобно тому как Бхага часто объединяется с Пурамдхи (R̥V 2, 38, 4; 3, 62, 11; 5, 42, 5; 6, 49, 14; 7, 35, 2; 36, 8; 39, 4; 10, 85, 36). Начиная с Гат (Ясна 31, 4; 43, 16), отмечается объединение Аши и Армайти, напоминающее частое объединение Бхаги с богинями Сарасвати (и Бриhаддева, Сунрита), Дхи, Ушас и Арамати (R̥V 7, 36, 8: Арамати, Пушан; Бхага, Пурамдхи). Позже мы обнаружим Аши в паре с гением дара, щедрости Рата (Яшт 24, 8; Денкарт 9, 24, 3; 30, 14; 43, 6,— три текста, излагающие фрагменты одного и того же утраченного трактата), так же как в R̥V 10, 66, 10 и AV 1, 26, 2 Бхагу сопровождает Рати; Аши, как и Бхага (R̥V 7, 44, 1), объединяется с Водами (Яшт 24, 8).

Итак, в Младшей Авесте и позже Аши остается тем же, чем она была в Гатах: обогащающей благочестивого человека в этом и в ином мире, бдящей над сокровищем его заслуг. Просто в отличие от древних гимнов большее значение приобретает «этот мир», земное богатство, скопленное в доме праведника, что подготавливает Аши к принятию образа, который вместе с именем АPΔОХРО мы видим на индо-скифских монетах[46]: своего рода Τύχη — женщина с нимбом и модием, в хитоне и гиматии, с рогом изобилия, или в фас, сидящая на сокровище, с гирляндой и рогом изобилия, или еще, сидящая с лицом, обращенным вправо, в греческой одежде, в каждой руке — рог изобилия.

11. Оскорбленный Заратуштра?

Таким образом, в зороастрийской реформе был целиком сохранен индо-иранский состав старших и младших верховных богов, так же как и взаимоотношения между его членами, каждый из которых представлял вместо бога Абстракцию, выражающую основной элемент его характера или функции.

Это простое и четкое объяснение имело честь вызвать у це-

лого ряда иранистов, так сказать, священный гнев: его восприняли даже как недостаточное уважение к Заратуштре. И. Гершевич не мог сдержать раздражения по поводу подстановки Воху Мана вместо индо-иранского *Митры[47]:

> Пророк, конечно, был слишком щепетилен для того, чтобы ввести Митру через черный ход, т. е. заменить им одно из Амеша Спента или прибавить его к их числу. Подобные «замены» или «приспосабливания», время от времени предполагаемые историками религии, в определенной степени вероятны в народной религиозной мешанине из зороастризма [=переработанный зороастризм, после Гат], но как часть рабочих приемов (working method) пророка Заратуштры при его масштабе и цельности они немыслимы.

В предложенном мной объяснении нет речи о том, чтобы стыдливо «проводить» одного Митру через черный ход внутрь исключившей его системы. Заратуштра, изгнав всех древних функциональных богов ради единственного Бога, не захотел расстаться с философией, ценность которой он не переставал признавать, философией, отражавшей их множественность и отношения между ними. Он взял их все вместе как отдельные аспекты для помощников Бога и заменил Сущностями, в свою очередь, характеризуемыми тремя функциями, в числе, равном изгнанным богам, и с сохранением их иерархии. Общий состав, связность, во главе всех замен один и тот же принцип — разве это похоже на мешанину? Что касается меня, то я не вижу ничего интеллектуально и нравственно предосудительного в двойном замысле жреца Заратуштры: 1) восхвалять единственного Бога; 2) возвратить ему через исходящие из него Сущности честь организации Мира, которую традиционный политеизм выражал существованием многих богов — конечно, единомышленников, но склонных к эксцессам и соперничеству. Сведенный весь целиком к одному создателю и хозяину и тем самым очищенный от слабостей, традиционный анализ реального мира выходил из-под опасности и сохранял свой практический смысл. Посягательств на щепетильность Заратуштры нет, его фигура не теряет своего величия, а его «рабочие приемы» продолжают вызывать уважение и восхищение.

Возражение того же рода, хотя и менее лиричное, высказал А. Баузани в статье, которую здесь нельзя рассмотреть полностью[48]. В связи с «working method», который со всем уважением объясняет параллелизм ведийских функциональных богов и Амеша Спента, он упрекает меня в том, что я приписываю «чересчур кропотливую работу „кабинетного ученого“ (lavoro di tavolino) проблематичной фигуре Заратуштры»:

> Это освещается следующими разъяснениями Дюмезиля в «Naissance d'Archanges» (с. 186): «Реформатор намеренно, тщательно и разумно имитировал вплоть до деталей религию политеизма, дух которой он отвергал, но которую ценил как рамки и способ членения и бытовой и

сакральной сфер». Очень сомнительно, чтобы древний пророк-реформатор, который решился сущности, дорогие древнему политеизму, распределить между демонами, мог так ясно ощущать различие между духом политеизма и его функциональными «рамками», которые, по сути дела, как говорит сам Дюмезиль, как раз и являются тем самым духом.

А. Баузани, конечно, притворяется непонимающим. Рамки любой теологии, какова бы она ни была,— это набор различных элементов или сил, считающихся конституентами видимого мира; цель теологов-политеистов состоит в том, чтобы распределить между разными богами, имеющими разные темпераменты и цели, господство над этими элементами или силами. Дозороастрийская (или домаздеистская) теология 1) развивалась в соответствии с иерархизованной структурой трех функций (магико-юридически-религиозная власть; сила; процветание); 2) доверяла каждую из этих функций (или разделов) одному или нескольким особым и независимым богам. Реформа благодаря понятиям Амеша Спента привела 1) к сохранению трех функций; 2) к передаче их уже не самостоятельным персонажам, а персонифицированным Абстракциям, которые, конечно умышленно, были оставлены многозначными, являясь то ли орудиями единственного Бога, то ли его первыми творениями и ближайшими помощниками. Любой реформатор вначале движим интуицией, в свете которой он более или менее быстро определяет, что́ ему необходимо отбросить — это он с энтузиазмом и делает — и что́ он может сохранить, удовлетворяя старым привязанностям ума и сердца. Произведя эту сортировку, он вновь устанавливает равновесие, переориентирует, в основном интуитивно, спасенные таким образом остатки традиции. Такое можно делать только совершенно сознательно, со строгостью, точностью и воображением. Великие мистики часто были хорошими диалектиками, поэтому конечная операция не требует сверхчеловеческих способностей, и Заратуштра (или, если так предпочитает А. Баузани, школа его имени) заслуживает восхищения не столько за «lavoro di tavolino», какой бы искусной она ни была, сколько за смелую интуицию, сделавшую ее необходимой.

Вторая часть

OCCIDENTALIA

Глава IV

ЮПИТЕР И ЕГО ОКРУЖЕНИЕ

Теология трех функций не является созданием индо-иранцев. Из западных индоевропейцев хорошо разработанный ее вариант сохраняют древние римляне и умбры, так же как — с весьма значительными инновациями — германцы и кельты, а среди них в первую очередь лучше всего изученные скандинавы и ирландцы. Расположившиеся на стыке великих цивилизаций Восточного Средиземноморья, греки с их критичностью и изобретательностью тоже, конечно, обнаруживают существенные и разнообразные ее приложения, но ни у кого из них эта теология уже не является общей схемой мышления[1]. *Что же касается балтов и славян в историческую эпоху их существования, то здесь возникают особые проблемы, которые не могут быть рассмотрены в данной работе*[2].

Материалы по италийцам и германцам я уже опубликовал: этому посвящены первая часть «La religion romaine archaïque» (2-е изд.— 1974 г.)[3], *три первые главы «Les Dieux des Germains»*[4]. *Суть их заключается в иерархизованных группировках богов, тождественных каноническому индо-иранскому списку: в Риме это доэтрусская триада Юпитер Марс Квирин (с минимальными вариантами в третьем члене)*[5], *доримское происхождение которой подтверждается триадой так называемых богов Grabovio- из умбрского Игувия: Iuu- Mart- Vofiono-*[6], *в Германии это группировки типа той, которую современники Адама Бременского еще видели во главе празднества в святилище древней Упсалы: Один, Тор, Фрейр (или еще Ньёрд и Фрейр)*[7]. *Интерпретация этих триад в плане и первой функции, и двух остальных содержится в названных выше книгах: читатель может при желании к ним обратиться. Я же ограничусь несколькими замечаниями, которые выделят одновременно и консерватизм и своеобразие западных теологий, и прежде всего той, которая господствовала в Риме в первые века его существования.*

1. Юпитер

В Италии, как в Греции, верховное положение занимает бог, совпадающий с ведийским *Div-* (им. п. *Dyáuḥ*, род. п. *Divaḥ*), персонифицированным Небом. Но в то время как *Div-* остался в пределах своей небесной природы и очень обобщенной роли отцовства, внешней по отношению к трехфункциональной структуре и не имеющей большого влияния на происходящее, Ζεύς (род. п. ΔιFός) и *Juppiter* (род. п. *jouis*) действительно верховные боги; первый из них отягощен пышно разросшейся царской мифологией, второй — в римском духе — сведен к великолепному теологическому описанию и к покровительству над главными ритуалами[8]. Таким образом, Юпитер находится на первом уровне, над Марсом и «богами Тита Тация»[9] (где Квирин — *unus inter pares*). В этой сугубо национальной религии, которую мало интересуют пространственные и временные дали и которая сосредоточивает свое воображение и мысль на самом Риме, и особенно на римском настоящем, небесный бог Юпитер — прежде всего *rex*, невидимый *rex*, который при любом политическом режиме (*reges, consules* или их заместители) гарантирует существование Города, основанного по его изначальным знамениям, и направляет его политику знамениями на случай. *Flamen Dialis*[10], постоянно находящийся при исполнении обязанностей и укорененный на римской почве многочисленными символическими обязательствами и запретами, как своим существованием и присутствием, так и своей ритуальной деятельностью обеспечивает почти автоматически связь между римским обществом и высшей зоной сакрального, связь, которую более активные и более свободные жрецы, и прежде всего *pontifex maximus*, используют в соответствии с требованиями момента. Небесный, но принадлежащий ближнему небу, скорее атмосферному, чем космическому, и, следовательно, как и Зевс, хозяин молнии, которая в Индии и Скандинавии принадлежит богу второго уровня (Индра, Тор), он надзирает за правом и в более общем плане — за точностью выполнения обязательств между смертными или за общением между смертными и богами.

Таким образом, между Римом и индо-иранцами проявляется значительная разница в теологии первой функции: основополжная единственность исполняющего ее римского бога. Не всепоглощающая единственность, не монотеизм, как в зороастрийской реформе, поскольку боги других функций существуют со всеми своими знаками отличия, но единственность Верховности. То же упрощение наблюдается и на третьем уровне, который ведийские индийцы, как и маздеисты, в основном каноническом списке передают двум близнечным и одинаковым фигурам: одна из интерпретаций Квирина сделает из него близ-

неца[11], но даже тогда, через него, место в пантеоне займет только Ромул, без Рема.

Всегда ли существовала эта единственность верховного бога? Игувинская триада заставляет думать, что *Juu-* столь же единствен, как и его римский тезка: ничто не напоминает ни двандва *Mitrāvárunā* в Митанни и Ригведе, ни объединения Воху Мана и Аши Вахишта в Гатах. Однако другие факты показывают, что поражающая нас единственность является по меньшей мере непростой.

2. Юпитер, Дий Фидий, Фидес

Наряду с Юпитером, а иногда и смешивая с ним, Рим чтит бога, который дублирует Юпитера в некоторых его функциях и содержит в своем имени элемент *fides*, одновременно 'честность и верность' — основы права: *Dius Fidius*. В эпоху, о которой у нас есть сведения, о его теологии знали уже не слишком много, но примечательно, что фламин Юпитера, первый в иерархии *maiores*, так же как Юпитер первый в триаде, назывался не *flamen Iouialis*, подобно своим собратьям *Martialis* и *Quirinalis*, а *flamen Dialis*. С другой стороны, римляне любили подкреплять утверждения или приносили клятвы с помощью формулы *medius (Fidius)* «Пусть Дий Фидий меня [?]» или, более непосредственно, *per Dium Fidium* (Plaut., Asinaria, 23 и т. д.). Он, кроме того, присоединялся к Юпитеру — или выделялся из него — в другой области, с показательным ограничением: метателем грома и молний в любое время и в любых обстоятельствах[12] остается, конечно, Юпитер, но если есть особое указание (существенное для теории божественных знамений), что это ночная молния, более точно, молния второй половины ночи, она приписывается малоизвестному персонажу, Сумману; возможно, и он просто еще одна разновидность Юпитера, а его имя (*sub, mane*) ясно указывает на время его действия[13]. Это соответственно подводит к предположению, что Дий Фидий, в своем имени несущий свет, занимается дневной молнией, техническое название которой *Dium fulgur*, так как, по свидетельству Веррия Флакка (Paul, с. 66 L¹=с. 187 L²), ее «putabant Jouis, ut nocturnum Summani» (ее считали Юпитеровой, а ночную — Сумановой). Из этих двух черт, единственных осколков, вероятно, более богатой теологии, первая в одинаковой степени варуническая и митраическая, поскольку за выполнением обязательств следят оба ведийских бога; вторая же, противопоставляющая дневное ночному, является митраической в чистом виде. Вот два соображения в пользу этой интерпретации.

1. В то время как Юпитер всегда был самым великим богом, не смешивающимся и не соприкасающимся с человеком,

Дия Фидия некоторые теологи считали своего рода полубогом, соотнося его, несомненно ошибочно, с сабинским, в свою очередь тождественным греко-италийскому полубогу Гераклу [14]; эта разница в статусе, в свойствах возвращает нас mutatis mutandis к наиболее общему противопоставлению Варуны и Митры — «дальше от человека», «ближе к человеку».

2. В то время как храм Юпитера О. М. (Optimus Maximus) находится на Капитолии, святилище Дия Фидия (основанное, как говорили, в 466 г., с датой 5 июня для dies natalis) расположено на соседнем холме, Квиринале,— *aedes Dii Fidii in colle*, за которым в разных, в частности теологических, формах была закреплена третья функция, функция плодородия, богатства, народной массы, чей покровитель, Квирин, был также, хотя и на других основаниях, отнесен к человеку.

Можно думать, что Дий Фидий, не образуя равноправной пары с Юпитером, сначала был при гораздо более емком Юпитере воплощением только митраической половины Верховности; при этом сохраняется возможность, хотя и менее вероятная, что он всегда представлял собой один аспект Юпитера в целом, Юпитера — наследника как той, так и другой половины. Как бы то ни было, Дий Фидий, возможно, очень рано был оттеснен с первого плана персонифицированной абстракцией, имя которой выражает область его основной обязанности — Фидес. Древность культа Фидес подтверждается ежегодной церемонией, когда три фламина — Юпитера, Марса и Квирина [15] — на одной колеснице направлялись к своему святилищу совершать общее жертвоприношение (яркий символ гармонии — ср. Митра *yātayájjana*,— которая должна царить на трех функциональных уровнях, чтобы общество жило правильно). В историческую эпоху неизвестны случаи, чтобы один из великих фламинов был облечен новой должностью, новым ритуалом; более того, как столь архаичная церемония (ритуал закутанной правой руки) [16], требующая участия не одного, но в виде исключения всех трех главных фламинов вместе, могла быть позже прибавлена к их изначальному статусу?

Таким образом, в истоках римской религии можно усмотреть ведийский тип раздвоения Верховности, почти стертой еще в доисторическое время и приуроченной к представителю ее наиболее престижной и динамичной стороны — к Юпитеру.

3. История и мифология

В эпоху расцвета римляне не имеют своей мифологии, и Дионисий Галикарнасский хвалит их за такую скромность воображения, которая защищает от святотатств и позволяет связать ритуалы с чистой и лишенной прикрас теологией. Но мы-

то теперь знаем, что первичное состояние было не таким, и следует говорить, что у «классических» римлян *уже* не было мифологии[17], точнее, божественной мифологии, поскольку предки сохранили для них целый ряд прекрасных преданий, с помощью которых к середине IV в. до н. э. эрудиты, озабоченные созданием городу славного прошлого, принялись составлять «историю от его основания», предания, которые на уровне человека нередко соответствуют тому, что в Индии и Скандинавии рассказывается о богах. Короче говоря, «римская история от основания города» заменяла мифологию людям, для которых все ценности определялись их городом, и ни окружающий его мир, ни времена, которые ему предшествовали, не представляли особого интереса; не является ли *iūs* тем понятием, которое в системе римского мышления занимает место индо-иранских *ṛtá* и *aša*[18]? Причем, в то время как *ṛtá* есть космический, социальный, реальный, нравственный порядок, основанный на гармонии частей целого, *iūs* означает только правовую компетенцию[19].

Длинный ряд исследований показал, что много значительных событий, донесенных традицией от Ромула до М. Фурия Камилла, были не просто, как иногда говорят, приукрашены, но полностью пересмотрены, а в части своей придуманы, чтобы оказать Риму две услуги, которые каждый народ требует от своих мифов: служить объяснением и примером; пересмотрены и придуманы они были с помощью доримских, индоевропейских мифических повествований. Так, последовательность четырех первых царей, в которой философские умы, Цицерон или Флор, видят руку провидения, стремившегося постепенно создать совершенный город, является, конечно, не записанной историей, а лишь историзованной «земной мифологией»; в подсчетах, действиях и приключениях эта мифология выявляет то, из чего теология делала теорию, а именно введение в иерархическом порядке великих функциональных механизмов: Ромул и Нума создают политические институции и культы; Тулл Гостилий вовлекает римлян в военную науку; Анк Марций прибавляет к этому наследству торговое обогащение и демографический рост[20]; после него Рим завершен и готов служить орудием великих замыслов этрусских царей.

Здесь мы задержимся только на двух представителях первой функции, двух основателях. Легко видеть, что 1) их характеры, способ действий построены так, что образуют противопоставление, причем каждая черта одного встречает противоположную в другом, а черты их обоих одинаково необходимы в общей созидательной деятельности; 2) их противопоставление в соответствии с основными линиями римской идеологии соответствует противопоставлению, которое у древнейших индийцев поддерживает пару Варуны и Митры, с той оговоркой, что,

будучи людьми, они необходимо подчинены двум требованиям: с одной стороны, они уже не могут быть современниками, сотрудниками, как два ведийских бога, и одновременно выполнять обязанности, по своим целям дополняющие друг друга, но по способам противопоставленные; с другой стороны, они теперь могут представлять, воплощать две стороны Верховности только через чувства и намерения, свойственные человеку; это особенно ощущается в персонаже, соответствующем Варуне: даже в своих отношениях с Юпитером Ромул думает только о себе и своих деяниях.

4. Ромул и Нума

В сопоставлении этих двух фигур я[21] по мере возможности буду придерживаться схемы, примененной для дифференцирующей характеристики Варуны и Митры[22].

1. Характеры

Ромул — воплощенное властолюбие, и его действия, все без исключения, направлены к тому, чтобы установить абсолютную власть. Рожденный повелевать, а не слушаться (Плутарх, Ром., 63)[23], он с братом покинул Альбу, не желая жить там, не царствуя (там же, 9,1), потому что в них было *auitum malum, regni cupido* 'наследственное зло, жажда царской власти' (Тит Ливий, 1,6,4). С этого момента добро, зло определяются для него только в связи с его собственным величием, с интересами Рима, устанавливаемыми им самим. Для достижения политического блага он не колеблется[24] организовать массовое похищение, ἀδίκημα (Ром., 14,2) под прикрытием праздника-ловушки (там же, 14, 5—6) — у другого это было бы кощунством, вызвавшим гнев богов. Он пышно справляет многочисленные триумфы, а после победы над камерийцами помещает на Вулканале собственную статую (там же, 24,5). Своими завоеваниями он расширяет территорию Рима, увеличивает численность его населения за счет переселения побежденных врагов (там же, 16,3; 17, 1—2; 23,7; 24,3; 25,5). В соответствии с традицией его властолюбие и суровость, сначала терпимые, развились в тиранию, которая, впрочем, лишь поддерживает эти уже проявившиеся ранее свойства (там же, 26—27). Он выказывает такое пренебрежение по отношению к сенаторам, что после его таинственного исчезновения они подозреваются в убийстве и уничтожении его тела (там же, 27,2—6).

Нума — поистине мудрец, греческими преданиями расцвеченный в философа, римской традицией — в *uir grauis*. Он лишен страсти, даже таких благородных, уважаемых варварами

страстей, как насилие и корыстолюбие (Плутарх, Нума, 3,6). Женившись на дочери царя Тация, сотоварища Ромула, он все-таки продолжает жить просто как частное лицо, пока глас общества не призывает его на царство, но и тогда он сопротивляется, приводит доводы против и соглашается лишь из самопожертвования, когда ему доказывают, что новый ранг позволит ему служить Государству и людям (там же, 5—6); он требует, чтобы его вступление в должность совершилось по всей форме, в соответствии с ритуалом (там же, 7,3—7). Его мягкость и справедливость таковы, что он внушает (подданным) безграничную любовь.

Смерть его — национальное горе, и сенаторы несут ложе с его телом на своих плечах (там же, 22,1).

2. Способы действия

а) Ромул неистов и стремителен, почти внезапен. Эти две черты отчетливо выражены двумя однотипными институциями. Вокруг него всегда юноши, называемые *Celeres* ('Проворные') из-за быстроты, с которой они выполняют его приказания (Плутарх, Ром., 26,2); другие юноши идут перед ним, раздвигая толпу палками, а ремнями, которые они носят на поясе, связывают на месте тех, на кого он укажет, ὑπεζωσμένοι δ'ἱμάντας ὥστε συνδεῖν εὐθὺς οὓς προστάξειε (там же, 26,2—3). Тот же стиль натиска проявляется и на войне: одна из версий взятия Фиден рассказывает, как он сначала ἐξαίφνης 'внезапно' послал всадников сорвать крюки с ворот, а потом неожиданно появился сам, εἶτ' ἐπιφανὴς αὐτὸς ἀπροσδοκήτως (там же, 23,6).

Первая акция Нумы-царя, по Плутарху (Н., 7,8),— роспуск отряда целеров[25], «поскольку он считал невозможным не доверять тем, кто вверяется ему, или править теми, кто ему не доверяет».

b) Ромул и Нума открыли каждый один из двух путей религии: Ромул основал *auspicia*, а Нума — *sacra* (Цицерон, De natura deorum, 32). Искусство ауспиций состоит в том, чтобы иногда вызывать, всегда принимать и толковать, а иногда отвергать знаки, которые великий бог посылает людям[26]; искусство *sacra* — это культ, отправляемый людьми, культ с молитвами, взаимными переговорами, жертвоприношениями[27]. В религиозной практике *auspicia* и *sacra* обозначают, таким образом, два направления, две отправные точки, так же как и два стиля: первые приходят из другого мира в этот, вторые совершаются на земле и идут к богам; по отношению к первым человек — получатель, а по отношению ко вторым он, если не бояться современных образов,— передатчик; одни таинственны, часто тревожащи и непредсказуемы, вторые разворачиваются, следуя совершенно ясной технике.

3. Образ действия

а) Ромул действует, совершая победоносные войны и навязывая свои условия; таково происхождение территориальных захватов, колоний, основанных им по всему Лациуму. В самом начале сабинской войны он отказывается выслушать «справедливые и умеренные» предложения сабинян, которые просят лишь возвращения похищенных женщин и возмещения ущерба и после этого готовы установить с Римом дружбу и регулярные торговые сношения мирными и законными путями, πειθοῖ καὶ νόμῳ (Плутарх, Ром., 16,1).

Нума, напротив, заключает договоры. Он предлагает выгодный союз фиденатам, совершающим разбойные набеги на римские земли, и основывает по этому случаю, по свидетельству одной версии, должность жрецов-фециалов, *fetiales*, задача которых — надзирать за соблюдением правил, пресекающих или ограничивающих насилие (Дион. Галикарн., 2,72, ср. Плутарх, Н., 12, 4—8).

b) Оба они стремятся защищать справедливость, с той сделанной выше оговоркой, что Ромул часто начинает с того, что он сам определяет эту справедливость, в то время как Нума чтит ее как абсолют и ограничивается ее кодификацией. Ромул прежде всего карает, устрашая и чужих и своих подданных. С детства он сражается с разбойниками, хватает воров, защищает жертвы насилия и вместе с Ремом наказывает пастухов Нумитора, которые украли быков у пастухов Амулия (Плутарх, Ром., 7,1). Это царь, вводящий только суровые карательные законы (против злоупотребления разводами, против убийства, там же, 22, 3—5).

Нума, напротив, рассчитывает, что мягкость, убеждение, пример укрепят царство добродетели. «Муза Нумы,— говорит Плутарх (Н., 23,9),— была мягкой и человечной, потому что он обращал своих сограждан к миру и справедливости, смиряя их неистовую и безудержную натуру». Распространение этого *yātayájjana*[28] переходит границы, установленные им вокруг *ager Romanus*. «Не только римский народ,— говорит в другом месте Плутарх (Н., 20, 2—5,8),— был смягчен и усмирен справедливостью и мягкостью царя; окружающие государства, как бы под влиянием целебного ветра, дующего из Рима, стали изменяться, испытывая живое желание жить по хорошим законам, в мире, обрабатывая землю, спокойно растя детей и чтя богов. Праздники, пиры шли по всей Италии. По ней путешествовали без опаски, пользовались гостеприимством и проявляли дружбу. Мудрость Нумы, как источник, проливала на всех людей добродетель и справедливость, сообщала им безмятежность... за все царствование Нумы страх ли перед богами, которые, казалось, ему покровительствовали, или уважение, внушаемое его добро-

детелью, или, может быть, какая-то сверхъестественная удача охраняли чистую жизнь от всех видов зла...» Это напоминает царство дхармараджи Юдхиштхиры и стоящего за ним Митру, поддерживаемого Арьяманом [29].

c) Ромул, конечно, религиозен. Он не предвосхищает третьего царя, Туллия, для которого боги не будут значить ничего. Плутарх определенно говорит, что он был φιλοθύτης «ревностный жертвователь» (Н., 7,2), διαφερόντως θεοσεβής «в высшей степени благочестивый» (22,1). Однако его благочестие — это благочестие человека, погруженного в деятельность, и оно заключается, если судить по его поведению, в гордом уповании на своего покровителя Юпитера.

Вся жизнь Нумы проникнута не только благочестием, но и религиозностью. Он — образец ритуальной точности, как индийский Ману, царь-предок, «обладавший *śraddhā*, религиозной верой в божество», *śraddhā-deva* [30]; свидетельство тому — случай, приводимый Плутархом (Н., 15,12): «Говорят, что он в такой степени полагался на божественное, что однажды, когда ему объявили о приближении врагов, улыбнулся и ответил: „А я приношу жертву, ἐγὼ δὲ θύω“».

4. Натуры

Варуна и Митра в равной степени боги; они различаются в соответствии с относящимися к ним элементами или механизмами чувственного мира (дальше от человека, ближе к человеку и т. д.), которыми они обладают или с которыми имеют дифференцированные отношения. И Ромул и Нума — люди и характеризуются другим: они противопоставлены друг другу как менее человеческий, даже сверхчеловеческий, и более человеческий.

Ромул, по сути дела, принадлежит в большей части другому миру. Он сын некоего бога, следуя одному из теологических вариантов — Квирина, богом он становится сам после смерти, получая не только погребальный культ, но и обожествление. Именно уверенность в этом происхождении — основа его веры и в себя самого, и в царя богов. Внешний облик — красота, благородство, сила — с самого начала обнаруживает двойственность его натуры (Плутарх, Ром., 6,3), которая полностью проявится в финальном апофеозе (там же, 28,1).

Нума, напротив, самый обыкновенный человек, как все, и, будучи таковым, не испытывает никакого желания заступать место полубога. «Ромулу приписывают,— говорит он у Плутарха, когда ему предлагают царство (Н. 5,6),— славу быть рожденным от бога; постоянно говорят, что он был вскормлен и спасен в детстве благодаря особому покровительству божеств, а я — напротив, я принадлежу к роду смертных, я был вскормлен и выращен людьми, которых вы знаете».

Другая оппозиция того же рода. Ромул либо не знал женщин со времени похищения сабинянок и не имел детей, либо, если это и не так, не дал начало роду, *gens*, не имел продолжения в потомстве в истории созданного им города. Нума же, женатый два раза, признается предком по крайней мере четырех *gentes*, процветавших в разные века римского величия; даже один плебейский род претендовал на это[31].

Наконец, сходным образом противопоставлены и мифо-ритуальные связи обоих персонажей. Ромул и его брат — прототипы двух групп Луперков, этого лесного братства, стоящего почти вне закона и людского общества (Cic. Pro Caelio, 26), которое раз в год, незадолго до конца зимы, захватывает окрестности Палатина, очищает город или по крайней мере квартал несколькими налетами, обеспечивает женщинам плодоносность[32], ударяя их ремнями из козьих шкур, иногда увенчивает царя[33], а потом исчезает на очередные двенадцать месяцев. Луперкалии, по сути дела, призваны ритуально напомнить один эпизод из детства Ромула.

Нума, напротив, основатель «упорядоченного» жречества, начиная с наиболее высокого, *flamonium*, и кончая наиболее активным, понтификатом, которое состоит на службе у Рима и руководит в нем религиозной жизнью в течение года, за исключением, вероятно, дня, когда врываются Луперки. Это противопоставление напоминает соответствующее индийское: с одной стороны, Гандхарвы — есть основания считать их мифологизированными наследниками некоего «дикого» братства — являются «народом Варуны»[34]; с другой стороны, *bráhman*, основа религии, в оппозиции (варуническому) *kṣatrá* отождествляется с Митрой[35].

5. Социальные связи

Не будучи специалистом военного искусства, подобным Туллу Гостилию, Ромул — воин по наследству, по склонности и по политике: удачные сражения, триумфы сопровождают его всю жизнь. Овидий показывает Марса побуждающим сына спровоцировать войну с сабинянами (Фасты, 3, 197—198):

...patriamque dedi tibi, Romule, mentem:
«tolle preces, dixi, quod petis arma dabunt».

...Я дал родительский нрав тебе, Ромул:
То, чего просишь, сказал, даст тебе собственный меч.

После своего апофеоза Ромул через посредничество предка Юлиев поручает римлянам упражняться в военном искусстве (*res militaris*, Тит Ливий, 1, 16, 7).

Нума ставит себе целью отучить римлян от войны, и мир ни разу не нарушается в течение всего его царствования (Плу-

тарх, Н., 8,1—3; 30,3). Он, напротив, хочет обратить их к «третьей функции» в самой ее полезной форме — к земледелию: «Нет другого занятия, которое бы столь же быстро внушало привязанность к миру, как труд на земле: он сохраняет воинскую доблесть, потребную для защиты своего добра, но совершенно искореняет воинственность, служащую несправедливости и корысти. Поэтому Нума, видя в земледелии своего рода приворотное средство, которым он потчевал граждан в намерении привить им любовь к миру, и ценя его как путь скорее к добрым нравам, нежели к богатству, разделил землю на участки, которые назвал „пагами“ [*pagus*], и над каждым поставил надзирателя и стража. Случалось, что он и сам обходил поле, судя о характере того или иного гражданина по его работе, и одним свидетельствовал свое уважение и доверие, а других, нерадивых и беззаботных, бранил и порицал, стараясь образумить» (там же, 16,5—7, ср. Дион. Галикарн., 2,76,1).

5. Ромул и Нума, Варуна и Митра

Все эти виды дополнительной антитезы, которые обнаруживаются у Ромула и Нумы, соответствуют разным сторонам оппозиции-сотрудничества Варуны и Митры, конечно, при тех различиях и упрощениях, которые продиктованы и человеческой природой первых, даже полубога, и их включенностью в римское время и пространство, в римскую «историю». Отождествлению с Индией мешают, например, иные отношения Ромула и Нумы с ночью и днем [36]. К этому присоединяется среди прочего и уточнение возрастного класса: Ромул — тип *iuuenis*, Нума же призван на царство уже в достаточно зрелом возрасте и умирает от болезни, когда ему далеко за восемьдесят. Однако принцип и основные выражения дополнительности остаются, в том числе функция Нумы, смягчающего «суровость» Ромула [37].

Что же касается того, что два аспекта Верховности здесь представлены последовательно, а в теологии Митры и Варуны и в теологии Юпитера и Дия Фидия они сливаются и соотносятся друг с другом как две стороны одного и того же объекта, то это положение вытекает, повторяем, из требований исторической фабулы: если Ромул какое-то время может делить власть с Титом Тацием, то при условии, что последний остается в его тени и сам ничего не совершает. Но чтобы два равных по значению и противопоставленных друг другу царя совпадали во времени и пространстве, совершенно немыслимо: их антитеза находила бы выражение в легендах о конфликтах между ними, которые были бы неуместны, потому что оба члена оппозиции одинаково положительны, одинаково необходимы. Это то же самое чередование первого и второго, как — в Риме и вне Ри-

ма — в историзирующих описаниях двух типов повелителя: в басилеогонии греческих богов Зевс-устроитель заменяет через интервал в виде Кроноса буйного творца Урана; в древнеиндийском эпосе дхармараджа Юдхиштхира — предполагаемый сын и наследник таинственного Панду[38]; в Риме Нума получает высший ранг только после исчезновения Ромула. Другими словами, логика понятий имплицирует одновременность, которую теология воспринимает и выражает без труда, но которую история может превратить только в последовательность.

6. Юпитер и Фидес

Взаимосвязь этого раздвоения в легендах о Верховности с соответствующей теологией находит поразительное воплощение в тех, кого можно назвать любимыми богами Ромула и Нумы: это, с одной стороны, Юпитер, с другой — Фидес.

Хотя Ромул и сын Марса, но религиозные связи он поддерживает не с отцом, а с Юпитером, который даровал ему знаки владычества. Первый царь основывает всего-навсего два культа, для двух неистовых, воинственных ипостасей верховного бога[39]: Юпитер Феретрийский получает первую богатую военную добычу, оружие ценнинского царя Акрона, убитого в поединке римским царем; Юпитер почитается как Статор ('Становитель') за победу, которую он дал римскому царю в сражении на Форуме; во втором случае культ является результатом просьбы, вознесенной римским царем *in ipso discrimine* ('в момент крайней опасности'). Вторая победа к тому же характерна способом, которым Юпитер вмешивается в развертывание военных дел: он проделывает нечто вроде божественного фокуса, больше над душами, чем над телами, превращая почти побежденную армию в отборное войско и деморализуя, парализуя почти победившую армию[40].

У Нумы, конечно, тоже есть отношения с Юпитером, причем отношения хорошие: прежде всего при его вступлении на царство и потом при падении с небес щита (*анцилия*), но это отношения мирные, касающиеся права и даже крючкотворства (Плутарх, Н., 17, 8—10). Особое пристрастие второго царя, подчеркивают все авторы, было отдано богине Фидес, которая, как мы уже видели, выражает суть аспекта Dius Fidius Верховности. Дионисий Галикарнасский пишет (2,75): «Нет чувства более возвышенного, более святого, чем вера, как в государственных делах, так и в отношениях между людьми; будучи убежден в этой истине, Нума, первый среди людей, основал святилище *Fides Publica* и установил в ее честь такие же жертвоприношения, как и другим божествам». Плутарх также говорит (Н., 16,1), что Нума был первым, воздвигнувшим храм Фидес, и

что он научил римлян их самой великой клятве — клятве Фидес, т. е. эквиваленту клятвы *per Dium Fidium*. Тит Ливий (1, 21, 4) уточняет, что Нума ввел ежегодное жертвоприношение Фидес и что по этому случаю главные фламины, прибыв вместе на одной колеснице, исполняли ритуал правой рукой (рука *fides*), спеленутой до самых пальцев. Жизнеописание Нумы присоединяет к Фидес и *Термина* (16, 1—3) в том же значении: Ромул не хотел пограничных знаков для обозначения *ager Romanus*, «чтобы не обнаружить, ограничивая то, что ему принадлежало, захваченные им чужие земли. Нума не только установил культ Термина как бога, но и сам осуществил полную установку пограничных знаков».

Резюмируем сопоставление, напомнив два образа, в которых Анхиз, ведя Энея по подземному царству, воплощает будущие деяния царей-основателей; суть их описаний формулируется в нескольких словах. Сначала Ромул (Энеида, 6, 781—784):

En huius, nate, auspiciis illa inclita Roma
imperium terris animos aequabit Olympo
septemque una sibi muro circumdabit arces
felix prole uirum...

Им направляемый Рим до пределов вселенной расширит
Власти пределы своей, до Олимпа души возвысит,
Семь твердынь на холмах окружит он единой стеною,
Гордый величьем сынов...

Далее царь-жрец и законодатель (808—812):

Quis procul ille autem ramis insignis oliuae
sacra ferens? Nosco crines incanaque menta
regis Romani, primam qui legibus urbem
fundabit, Curibus paruis et paupere terra
missus in imperium magnum...

Кто это там, вдалеке, ветвями оливы увенчан,
Держит святыню в руках? Седины его узнаю я!
Римлян царь, укрепит он законами первыми город;
Бедной рожденный землей, из ничтожных он явится Курий,
Чтобы принять великую власть...

7. Юпитер и его упрямые гости

Первичный Юпитер и бесцветные создания, какими являются Дий Фидий и Фидес, не занимают первого уровня религиозной системы целиком.

Говоря о приверженности Нумы к Фидес, Плутарх, как мы видели, присоединяет к этой богине Термина, бога, который, будучи сам межевым столбом, заставляет соседей уважать гра-

ницы владений друг друга. Для постоянно живущих рядом друг с другом это не что иное, как привычная форма *fides*. С другой стороны, одно заманчивое предание объясняет, как и почему этот самый Термин в паре с другим персонажем, Ювентой, ухитрился получить себе придел в храме Юпитера Капитолийского.

Речь идет, по сути дела, о сотрудничающей паре, даже когда авторам, говоря о них, случается в зависимости от контекста или для краткости упомянуть только один из двух членов. Вот эта легенда (Дион, Галикарн., 3,69, 5—6; Флор, 1,7,9 и т. д.). Когда Тарквиний решил поместить Юпитера на Капитолий, то спросили у богов, владевших на холме храмами (*fana*) или святилищами (*sacella*), хотят ли они уступить место более высокому божеству. Все боги, по толкованию авгуров, согласились, кроме Ювенты и Термина. Толкователи божественных мыслей объявили, что надо возрадоваться такому 'упрямству' *contumacia*: упрямые боги будут гарантировать Риму, с разными нюансами в зависимости от варианта, то, что выражено их именами,— вечную молодость и постоянство местоположения. Римляне возрадовались, и Юпитер дал навечно приют гостям, этим пережиткам другой эпохи, в доме, где — *Optimus* и *Maximus* — он объявлял свое абсолютное превосходство надо всем.

Древнее, дороманское происхождение этой легенды в том, что касается Ювенты, доказывается существованием в дохристианской Ирландии версии, которая для верховного бога Дагда (*Dagdé*)[41] просто кончилась хуже. Историзированное повествование показывает сначала Дагда, дарующего *Tuatha Dé Danann* 'Племенам богини Дану', древним богам, 'сиды' *síde*, холмы долины Бойн, где они, обычно невидимые, будут продолжать жизнь среди людей, захвативших остров; сам же он берет во владение один из этих холмов. При разделе он забыл бога по имени *In Mac Óc*, 'Юный Сын'[42], своего собственного сына. Тот приходит к нему и просит дать себе пристанище (дословно «ссуду» своего дома) на 'день и ночь' *iasacht lá ocus aidche*. Дагда понимает это как пристанище на ближайший день и ближайшую ночь и принимает его. Но когда он по истечении срока хочет выпроводить Мак Ока, тот объявляет, что получил «день и ночь», т. е. все время. Дагда вынужден покинуть эти места. Холм известен по легенде как «Дворец (или Дом) Мак Ока». Это одно из представлений об Ином Мире или по крайней мере один из входов в него; там умершие ведут блаженную жизнь. Мак Ок занимается и живыми, но не всеми. В соответствии со своим именем в ссорах между «юными» и «старыми» он всегда выступает в поддержку первых. Когда друиды предсказали Дару, что он погибнет, когда его дочь родит, разве тот не принял все меры предосторожности, чтобы его дочь

не встретилась с мужчиной? Мак Ок сам вступит с ней в связь, и несущий опасность ребенок родится — правда, с кудрявой бородой и с волосами длиной в два локтя, потому что друидам удастся «связать» тело матери на девять лет[43]. Знаменитая история Диармаита и Граинне, известная по ряду древних текстов и по множеству баллад, является, по сути дела, историей соперничества между «юными» и «старыми»[44]: старый Финн женился на прекрасной Граинне, но ее похищает племянник Финна Диармаит, приемный отец которого — Энгус (другое имя Мак Ока); далее погоня, стычка, в ходе которой каждая из сторон находит себе соответствующих помощников; в этом отношении типичен текст, опубликованный К. Мейером: старуха, посланная Финном, обещающим, что он сделает ее своей единственной женой, предает Диармаита и устраивает ловушку сбежавшим влюбленным, но в тот момент, когда Финн должен их схватить, у берега появляется как добрый гений спаситель с лодкой и подбирает их; этот человек, одетый в великолепный золотой плащ,— Энгус, Мак Ок.

Ирландский политеизм сохранился только в романтизированных легендах, где древняя теология его персонажей растворяется. Здесь, однако, как и в целом ряде других случаев, все-таки проступает система. Дагда, верховный бог, был главой *Tuatha Dé Danann* все время, пока эти боги «соответствовали моменту». Мак Ок, бог следующего поколения и покровитель юных, водворяется у него, таким образом вынуждая его уйти. В этом отношении ход легенды обратен римскому сюжету: Дагда, Добрый Бог, был на холме раньше, чем Юный Сын, и Юный Сын изгоняет его навсегда, в то время как Юпитер появляется на Капитолии позже, чем богиня Юность, и просто вынужден принять ее навсегда в своем новом святилище, от которого он из-за нее не отказывается. Это перевертывание, может быть, связано с тем, что ирландское событие происходит в тот момент, когда боги, в том числе их глава Дагда, перестают быть зримыми владыками Ирландии и остаются там в качестве гениев, «fés», в то время как римское событие происходит в момент, когда воздвижение Капитолийского храма освящает, возвеличивает, делает осязаемым великолепие главного бога. Несмотря на эту инверсию, два сюжета, оба противопоставляющие верховного бога и божество-покровителя Юности и оба оставляющие за ним последнее слово, слишком сходны для того, чтобы быть независимыми. Древность *contumacia* Ювенты, таким образом, несомненна. Но в чем смысл ее или (поскольку на двух персонажей приходится только одна легенда, объясняющая их общее исключительное местоположение) их, Ювенты и Термина, упрямства и прикрепления к Юпитеру? Каково отношение этой абстракции и этого предмета к области, подвластной верховному богу?

8. Термин

Истолкование Термина лежит на поверхности. Это бог межевого столба, границы между владениями (Овидий, Фасты, 2,642: *separat indicio qui deus arua suo*) или в межгосударственном масштабе между *ager Romanus* и его соседями. Он, следовательно, является гарантом счастливого мира, обеспечиваемого соблюдением внутренних и внешних границ. В день Терминалий (23 февраля) специальный обряд выражает преимущество этого правильного, устойчивого, мирного разделения того главного достояния, каким для латинских крестьян являлась земля (там же, 643—644):

Te duo diuersa domini pro parte coronant
binaque serta tibi binaque liba ferunt.

С той и с другой стороны тебя два господина венчают,
По два тебе пирога, по два приносят венка.

Термин избавляет того, кто его чтит, от грабежа, захвата, тяжбы (659—660):

Tu populos urbesque et regna ingentia finis,
omnis erit sine te litigiosus ager.

Грань ты народам и грань городам и великим державам,
А без тебя бы везде спорными были поля.

Выше перечислялись мотивировки, которые побудили Нуму к установлению культа Термина одновременно с культом Фидес: оппозиция между Ромулом и Нумой — это оппозиция агрессивной алчности и справедливого мира, или, как говорит Плутарх, δύναμις и δικαιοσύνη. В этом понятии личного достояния можно видеть отсвет ведийского понятия *bhága*. Просто в Ригведе доля, *bhága*, как и добыча, ставка, обозначаемая через *áṃśa*, означает главным образом «живое достояние», богатство, состоящее в скоте, в то время как Термин распределяет участки земли, основное имущество оседлого общества.

9. Ювента

Iuuentas (*-ta, -tus*) более сложна. Прежде всего она, как и Мак Ок, покровительствует юным, но не в их увлечениях и романических приключениях, как литературный Мак Ок. Она покровительствует им скорее в их правовом статусе, пока они считаются *iuuenes*: семнадцатилетние юноши, которые меняют *toga praetexta* на *toga virilis*, приносят ей жертву, что позволяет Тертуллиану (Ad nationes, 2,11) назвать ее *dea nouorum togatorum* — формула, подтвержденная Цицероном (Ad Atticum, 1, 18,3), который говорит об *anniversaria sacra Iuuentatis*, и

Веррием Флакком (Paul, с. 92 L[1]=с. 266 L[2]), который говорит о *Iuuentatis sacra pro iuuenibus instituta*, а также тем, что 18 октября, день, в который Август надел *toga virilis*, имеет в одном календаре (Кумы) *supplicatio Spei et Iuuentati*.

Но Ювента не только покровительница неисчислимых римских *iuuenes*, разбросанных повсюду случайностью рождения, она принадлежит *iuuenes* как возрастному классу, и прежде всего как наиболее боеспособной части населения.

Анналист Пизон приписал Сервию Туллию архаическую форму переписи, описание которой сохранил Дионисий Галикарнасский (4,15) и от которой современные историки отказываются немного поспешно. Дионисий говорит (§ 4): для того чтобы ежегодно знать количество *uiri, mulieres* и *impuberes*, составляющих римский народ, царь приказал жителям каждого *pagus*, собираясь в день *Paganalia*, бросать — прекрасный анахронизм — три вида монет в соответствии с этими тремя категориями. Он прибавляет — это то, что идет от Пизона,— что Сервий предписал также бросать по монете в казну Юноны Люцины за каждые роды; за каждую смерть — в казну Венеры *in luco* [*Libitina* или *Lubitina*, древняя богиня мертвых, чье имя сближается с этрусским глаголом *lupu* 'он умер (?)'], а каждому юноше, получающему *toga virilis*,— в казну Ювенты, естественно, Ювенты, обитающей в приделе храма Юпитера О. М. И он заключает: «Царь таким образом мог каждый год знать и общее число римлян, и сколько среди них достигло призывного возраста», καὶ τίνες ἐξ αὐτῶν τὴν στρατεύσιμον ἡλικίαν εἶχον.

Мы видим, что Ювента занимается в обществе тем, что обеспечивает ему силу и устойчивость,— постоянно обновляющимся юношеством, *iuuenes*. Понятия переписи населения призывного возраста, мобилизации, в общем постоянной, свойственны римской цивилизации, по крайней мере в тех отработанных формах, которые они приобрели в литературе. Ювента выполняет, хотя и в более ограниченном социальном слое, функцию, отчасти сходную с той, которую выполняет в Ригведе Арьяман, покровитель общества ариев. Арьяман охраняет сплоченность и прочность общества, которое, конечно, не является мирным, но которое не сжато даже в «гражданском» состоянии усовершенствованной арматурой центурий. Его методы, как мы видели,— брачные союзы, гостеприимство, щедрость, все мощные, но гибкие связи обязательного братства[45]. Благодаря Ювенте Рим может рассчитывать для обеспечения своей сплоченности на военную организацию, которая в своих основных объединениях является и политической.

Iuuenes — это не только ядро боеспособного населения. Это еще и способная к продолжению рода часть населения, обеспечивающая тем самым постоянное его обновление. Между незрелым и немощным, между *puer* и *senex* или даже *senior* имен-

но *iuuenis* из поколения в поколение продолжает Рим, дает ему не только ἀκμή данного момента, актуальную жизненность, но своей способностью к воспроизведению и ту последовательность ἀκμαί, которая и образует *aeternitas*[46]. *Juuenis* созрел; он подлежит мобилизации, он сражается, но он и создает потомство: он *miles*, и он *genitor*. Тит Ливий в конце пятой книги, рассказывая о тревожных часах, когда римляне готовятся к приходу галлов Бренна[47], описывает, как они сами сокращают свое общество, оставляя только то, что нужно, чтобы оно выжило и снова стало развиваться (5, 39, 12; 40, 1):

> Поскольку не было никакой надежды, так как осталось мало войска, что город можно защитить, решили, что молодое воинство, *iuuentas militaris* с женами и детьми, и еще крепкая часть Сената, *senatusque robur*, укроются в крепости Капитолия, где соберут оружие и припасы, и из этого укрепленного места молодежь будет защищать богов, людей, имя римлянина... Потом они [покинутые старики] обращают свои призывы к колонне юношей, *ad agmen iuuenum*, которых они провожают на Капитолий, доверяя их мужеству и юной силе, *uirtuti eorum iuuentaeque*, все надежды, оставшиеся городу, побеждавшему во всех войнах в течение трехсот шестидесяти лет.

Эта *iuuentus militaris*, эти *iuuenes* с их *uirtus* и *iuuenta* значат больше, чем просто армия: вместе с *coniuges, liberi* и еще крепкими сенаторами они составляют ядро римского общества, залог и ресурсы будущего. Римский пейзаж — пейзаж героический и патриотический, где проступают основные функции Арьямана, в том числе и устойчивость общества ариев путем сохранения не только мужчин, но и жен, носительниц узаконенной плодовитости. При этих обстоятельствах римская *iuuentus* сдержала обещание, которое упрямство (*contumacia*) «ее» богини дало предкам. Не случайно, а вполне гармонично Камилл Тита Ливия так оканчивает речь, в которой убеждает римлян не покидать руины Рима ради сохранившихся в Вейях домов (5, 54, 7):

> Вот здесь Капитолий, где давным-давно, когда здесь была обнаружена человеческая голова, толкователи объявили, что в этом месте будет глава мира, высшая точка империи. Это здесь, когда согласно авгурским указаниям, чтобы освободить Капитолий, Ювента и Термин, к великой радости ваших отцов, не позволили, чтобы их переместили. Вот здесь огни Весты, здесь щиты, ниспосланные небом, здесь все боги, которые будут к вам благосклонны, если вы останетесь...

Прекрасный текст, объединяющий младших божеств со всем, что занимает в религии самое высокое место,— с самим Юпитером и его Капитолийским храмом, чудом головы и щитом, который он сбросил на Рим и которым вместе с предохраняющими его копиями ведают салии Марса и Квирина, и, наконец, с Вестой и ее вечным огнем[48]. Подобно тому как Арьяман и Бхага, помощники Митры в двух близких областях — поддерж-

9 Зак. 61

ке общества мужчин-ариев и распределении благ в этом обществе,— одновременно и младшие по отношению к главному богу, и верховные вместе с ним по отношению к остальным богам, так и Ювента и Термин — младшие по отношению к приютившему их богу-царю (*rex*), но разделяют его величие до такой степени, что были вырезаны надписи, посвященные Юпитеру Ювенте и Юпитеру Термину. Овидий (Фасты, 2, 667—672), говоря о Терминалиях, имеет основание противопоставить бога— межевой столб *deorum cuncta turba* 'общей толпе богов':

...et magno cum Joue templa tenet:
Nunc quoque, se supra ne quid nisi sidera sernat,
exiguum templi tecta foramen habent.

...в храме стоять и стоит вместе с Юпитером там.
Да и теперь, чтоб ничто, кроме звезд, ему не было видно,
В храмовой крыше пробит маленький в небо проем.

10. Развитие

Укрепление Рима на своем месте дало двум помощникам Юпитера иную ориентацию, чем у Арьямана и Бхаги в Ригведе, у Сраоши и Аши в Авесте. Сочетание «люди ~ блага» почти стерто другим — «продолжительность ~ устойчивость», в окончательном виде «время ~ пространство». Такая эволюция, которая при этом не завершилась философской конструкцией, началась, вероятно, с момента, когда третье божество группы приняло облик и название межевого столба, т. е. получило под свое покровительство земельные наделы, а не движимое имущество. В Индии, в Иране ни Бхага, ни Аши не могли вызвать никаких ассоциаций с пространством; скорее Арьяман, бог-покровитель ариев, и Сраоша, дух-покровитель маздеистских обществ, вместе с гарантией длительной протяженности во времени гарантируют и некоторый минимум устойчивости в пространстве. Спецификация «*terminus*», может быть в результате этрусского влияния[49], лучше различила, лучше разделила теологически две основные формы восприятия и деятельности человека.

Развитие в Риме имперских стремлений (*tu regere imperio populos Romane memento*) вызвало величайшее изменение, настоящий переворот, по крайней мере в том, что касается Термина,— своего рода «распространение во вселенную», сравнимое с тем, что (не в политической реальности, а в идеологии) создал для Сраоши и Аши маздеистский империализм: воздаянием человеку по смерти благого и дурного Аши приобрела почти бесконечный радиус действия, открывающийся в вечность. Сраоша как покровитель верующего общества в противопоставлении другим становится хозяином всего телесного мира: безверие приговорено, отброшено, а все благое предано вере хотя бы

потенциально. В Риме это воздействие носит светский характер: Ювента, более щедрая, чем двенадцать птиц Юпитера, обещает Риму *firma omnia et aeterna* (Флор, 1, 7); Термин как межевой столб исчезает в знаменитой формуле, которой Овидий украшает описание обрядов его праздника (Фасты, 2, 679—684):

Est uia quae populum Laurentes ducit in agros
quondam Dardanio regna petita duci:
illa lanigeri pecoris tibi, Termine, fibris
sacra uidet fieri sextus ab urbe lapis.
Gentibus est aliis tellus data limite certo,
Romanae spatium est urbi et orbi idem.

Есть дорога, народ ведущая в земли лаврентов,
В царство, какого искал некогда древний Эней;
Там у шестого столба тебе, порубежный, приносят
Внутренности скота, шерстью покрытого, в дар.
Земли народов других ограничены твердым пределом,
Риму предельная грань та же, что миру, дана.

Когда Юпитер открывает Венере, какое будущее ожидает народ ее несчастного сына, он сам удвоенным отрицанием призывает этот предел надежд Рима (Энеида, 1, 275—279):

Inde lupae fuluo nutricis tegmine laetus
Romulus suscipiet gentem et Mauortia condet
moenia Romanosque suo de nomine dicet.
His ego nec *metas rerum*, nec *tempora* pono
imperium *sine fine* dedi...

После, шкурой седой волчицы-кормилицы гордый,
Ромул род свой создаст, и Марсовы прочные стены
Он возведет, и своим наречет он именем римлян.
Я же могуществу их не кладу ни предела, ни срока,
Дам им вечную власть...

Представление бога, надзирающего за распределением благ, в виде надежно вкопанного в землю межевого столба приводит к тому, что в этом фрагменте теологии Рим не мог сохранить то, что является неотделимой изнанкой бога «доли», а именно то, что индийцы эпохи Брахман выражали поговоркой «Бхага слеп». Над Термином можно надругаться, рука человека может его перенести, но у него нет фантазии, он не может быть вбит в землю случайно и не пляшет в ночи, как блуждающие духи. Этот аспект Бхаги воплощает Фортуна, ставя запутанную проблему своего собственного происхождения: исконная она или заимствованная богиня. В любом случае она — латинская богиня, чьи тесные отношения с Юпитером засвидетельствованы у других латинян. Самый примечательный случай — пренестинская Фортуна[50], для которой восстанавливается та же тайна, то же загадочное высказывание, которое Ригведа (10, 72, 3—5) прилагает не к Бхаге, а к другому младшему верховному богу, одному из тех, кто был прибавлен в

Верховности к «половине Варуны», чтобы уравновесить «половину Митры»,— к Дакше[51]. Персонификация действенной энергии, Дакша — просто один из Адитьев, один из сыновей Адити, «не-связанной»; однако мощь, которую излучает его энергия, приводит к тому, что он еще и помещен у истоков всего, в том числе и Адити. Ведийские поэты принимают и осмысляют это противоречие[52]:

От Адити Дакша родился,
И от Дакши — Адити.

Ведь Адити родилась,
О Дакша, она, которая твоя дочь,
После нее боги родились —
Блаженные, бессмертные родичи.

Таким образом, мужская производящая энергия и женская неопределимая сила в истоках неразделимы: должное им воздается в загадочном *condominium*, где то, что было раньше и что позже, первое порождение и первое рождение, принадлежит обоим. Это почти согласуется с тем, что в Пренесте выражают, с одной стороны, Фортуна *Primigenia*, т. е. «перворродная», раздающая судьбы вместе с Юпитером *puer*, которого она вскармливает, и, с другой стороны, Юпитер с Фортуной, своей дочерью, *Iouis puer*, или, как говорит самая древняя надпись, *Diouo fileia*. Но в Риме эта загадка не имеет соответствия, и римляне, которые хотели спросить о судьбе у Примигении, должны были отправляться в Пренесту.

11. Другое освещение Квирина

Из-за своей связи с юношеством Ювента, божество, покровительствующее коллективу, имеет более узкую область действия, чем индийский Арьяман. Она касается не всех граждан, а лишь тех, в которых Государство наиболее заинтересовано, тех, которые способны сражаться и производить потомство. Это ограничение, быть может, следствие, отзвук представления, которое римляне приписали третьей функции в первичной триаде Юпитер Марс Квирин. В конце канонических списков, которые должны свести к нескольким теонимам структуру трех функций, третий уровень, многообразный по своей сути и очень раздробленный, никогда не бывает представлен полностью: составители списков учитывают только один аспект, оставляя другие в тени, с тем чтобы осветить их при подходящих обстоятельствах. Римляне и игувинские умбры не избрали на эту должность никого из богов, непосредственно связанных с аспектом плодородия: они предпочли бога социально организованной общины **Couirino-*, **Vofiono-*, значение, которое в одном отно-

шении вполне принадлежит третьей функции: большое число людей, в ведийских представлениях часто сопоставляемое с большим числом лошадей и коров, было свидетельством и средством преуспеяния, результатом как обильного плодородия, так и прочного мира, всех преимуществ, как раз и являющихся основой третьей функции; некоторые из них более непосредственно выражены в окказиональных вариантах канонического списка (Юпитер Марс Опс в Регии; Юпитер Марс *Флора>Венера как покровители состязаний на колесницах). Ритуалы, конечно, настойчиво привлекают к тем же задачам Квирина: для квиринальского фламина известны его обязанности лишь в связи с зерном и с праздниками, посвященными не его богу, а сельским божествам (Робигалии, Консуалии), и сами Квириналии «совпадают» с праздником окончания прокаливания зерен.

Тем не менее Квирин относится и к другому — сообществу *uiri*, организованных в *curiae* (**couiria-*); он — бог римского народа квиритов, *Quirites* (**couirit-*),— сплоченной группы этих *Virites* «отдельных личностей» (ср. *uiritim*), которых жреческая наука ассоциировала с Квирином, как Марса с *Moles*, «недифференцированными массами», действующими как единая сила. В результате божество, которое по своему имени должно было быть наиболее точным эквивалентом Арьяману, оказалось вовлеченным в третью функцию, а в распоряжении первой осталось в качестве помощника Юпитера в покровительстве над отдельными людьми лишь божество, выражающее и защищающее возрастную элиту, а не массу — *iuuenes* среди квиритов. Единство всей этой группировки, правда, отчасти восстановлено в «историческом плане» идеологией Ромула, связью этого *iuuenis* по преимуществу одновременно с Юпитером в качестве царя и Квирином как обожествленным предком.

В Индии Арьяман удержал на первом уровне, рядом с Митрой, всю свою паству, всех ариев. Конечно, в зоне его действия много отраслей (покровительство над дарами, над брачными союзами, над свободными перемещениями) соприкасается с изобилием и плодородием, и установленный им мир социальных отношений благоприятствует благоденствию. Но не он, а то ли Насатьи с их безграничной готовностью помочь, то ли их окказиональные заместители (Пушан, бог скота; Сарасвати, богиня вод и рек...) занимают третье место в репрезентативных группировках трех функций. Объем всего ведийского корпуса в целом позволяет тем не менее уловить пассажи, которые показывают, как он мог бы играть в этих группировках роль Квиринов. Например, в AV 3,14, гимне на обеспечение плодородия скота, из шести строф только вторая призывает богов, распределяющихся по трем функциям (в порядке 3,1,2): это Арьяман с Пушаном (бог стад), Брихаспати (бог жрецов), Индра (бог-воитель, *dhanaṃjayá* 'завоевывающий богатство').

12. Термин и Нума, *iuuenes* и Ромул

Вероятно, мы можем кратко указать на одно важное различие между помощниками Митры и капитолийскими гостями Юпитера, напомнив, что Юпитер, насколько известно, присвоил себе оба аспекта Верховности, и варунический и митраический, оставив бесцветному Дию Фидию лишь отсвет второго. В то время как Арьяман и Бхага — оба в сильной степени привязаны к Митре и не имеют отношений с Варуной, кроме как через Митру, Термин и Ювента в какой-то степени распределились: первый — в «помпилианском» «диальском» аспекте Верховности, второй — в «ромулианском» духе, собственно Юпитеровом.

С одной стороны, Термин до времени великих завоеваний соответствовал своей мирной и миротворческой функции покровителя границ, что так раздражало Ромула, стремившегося к расширению своих владений; Нума же, напротив, почитал его наравне с *fides*.

С другой стороны, в Ромуле проявляется *iuuenis* по преимуществу, а его целеры сравнимы с надевшими соответствующие костюмы молодыми небесными воинами Ригведы — Марутами, в которых С. Викандер увидел мифологическую проекцию «Männerbund»'а ариев. Основное братство, которое должно было быть передано последующим поколениям,— Луперки, имитирующие, возможно, еще более древнюю дикую *iuuentus*. Возвращение престола великому альбанскому отцу, похищение сабинянок, поединок с Акроном — это деяния *iunior*'а, в то время как в основе характера и деятельности Нумы лежит *grauitas* и первое жречество, которое он учреждает после уничтожения целеров,— *flamonium*, три великих фламина, со столь высоким статусом, что в великую эпоху приобретение титула первого из троих окажется достаточным для того, чтобы превратить в достойного сенатора *iuuenis*, который до этого усиленно валял дурака (Тит Ливий, 27, 8). Все происходит так, как если бы в Риме наиболее полный набор примет бога, родственного Арьяману, защитнику нации ариев, перешел к Квирину, покровителю народа Квиритов, покинувшему заодно зону Верховности, чтобы представлять хотя и не исчерпывающим, но вполне законным образом третий уровень в каноническом списке богов трех функций; на первом уровне он оставил лишь часть своих Квиритов, более всего необходимую для защиты, развития и прочности Рима, *iuuenes*, т. е. тех римлян в каждом поколении, которые находятся под контролем и охраной Ювенты и составляют основу легионов [53].

Произведенную Римом реорганизацию теологии Верховности легко представить в виде таблицы.



I, II, III — три функции;
большие прописные буквы — главные верховые боги;
маленькие прописные буквы — вспомогательные божества при главных верховных богах;
прямой петит — боги двух других функций, не относящиеся непосредственно к Верховности;
петит курсивом — люди, римские цари, связанные с функциями;
сплошная черта — частичное функциональное тождество между богами разных уровней;
пунктир — частичное функциональное тождество между богом и человеком.

Так обогащается набор основных признаков Квирина. Так раскрывается и оригинальность римской теории Верховной власти, которая изменится лишь к последним векам Республики, сначала с обожествлением самого Рима, потом с возвышением богов, дорогих первым хозяевам,— Венеры, Аполлона, наконец, при принципате, с организацией новых императорских культов.

Глава V

СКАНДИНАВСКИЕ ВЕРХОВНЫЕ БОГИ

Марсель Гране, любивший поражающие спрямления, говорил, что от ирландского до маньчжурского побережья существовала только одна цивилизация. Он хотел этим сказать, что никакое естественное препятствие начиная с доисторических времен не мешало прерывным или постоянным контактам от одного до другого конца всей североевразийской равнины, которую разрезает только легкопреодолимая цепь Уральских гор. Что же касается индоевропейцев, то известно, что северные ветви семьи обнаруживают по сравнению с южными много своеобразных черт, напоминающих те, которые мы наблюдаем от финно-угров до тунгусов. Особенно поражает размах, который приобрели более или менее чистые формы шаманизма: сами друиды, в каких-то отношениях крайне консервативные, располагали техникой, какой не знали брахманы; Óдин, провисевший на дереве девять дней, время, за которое он изобрел руны, поразил бы Варуну.

Но взглянем на вещи поближе. Как можно предположить, минимальное участие в этом североевразийском континууме принимали кельты. Место, которое сохранил у них rīx, широта и могущество жречества, сохранность религиозного, юридического и нравственного словаря, близкого к соответствующим италийским и индо-иранским, делают из них хранителей того, что иногда называют периферийным индоевропейским фондом. Напротив, германцы, балты, славяне, даже скифы разворачивают нечто вроде общего фронта: там политическая власть менее определенна, нет большого корпуса жрецов — общественная религия в основном дело вождя группы, отца семейства или главы племени; само общество образует совокупность, в которой различия, столь сильные у большей части остальных индоевропейцев, смягчены. Все это не могло не оказать влияние на организацию идеологии. Поэтому в русской традиции тот из трех «доисторических» героев, кто представляет первую функцию, Волх или Вольга, одновременно и шаман и князь-воин: во главе своей дружины он совершает чудесные подвиги, но не столько благодаря отваге, сколько магии, хитрости, дару превращений, одним словом, всему тому, что Х. М. Чадвик и

Н. Керша Чадвик называют «его интеллектуальным даром и протеическими чертами» [1]. *И те же слова могли бы быть приложены к скандинавскому Одину.*

В этой книге я ограничусь рассмотрением теологии германцев, которую помимо вторжения шаманизма характеризует следующее.

1. Три признака германских религий

1. Прежде всего это то, что вторая функция — нужды и мораль войны — глубоко проникла в первую, верховную. Она ее не подавила и не присоединила, несмотря на конкуренцию, по выражению Тацита, «dux»'а и «rex»'а, но пронизала и отклонила в свою сторону. Такое развитие ощущается уже по границе кельтских стран — у континентальных германцев, которых знал Цезарь; там оно еще отягчено деградацией третьей функции, во всяком случае в ее наиболее насущной форме — земледелии [2]. Северные германцы не разделяли этого презрения к крестьянским занятиям, но и у них война с ее доблестью и техническими приемами оказала глубокое влияние на верховную функцию.

2. Может быть, из-за этого возвеличения героической неистовости вместе с тем, что ее подготавливает, и тем, что за ней следует, религия в целом, если судить по скандинавскому варианту, носит беспокойный, трагический, пессимистической характер; ничего подобного этому не имеют ни кельты, ни италийцы, ни ведийские индийцы (я не говорю о более поздних индийцах). Конечно, гимнический Варуна не внушает доверия, и у людей есть основания его бояться; тем не менее они могут предвидеть, понять и даже благодаря неусыпной праведности избежать его суровости. Один же любит обманывать, он низвергает тех, кто мог бы считать себя его любимцем, и его прихотливое, иногда жесткое поведение не соотносится, очевидно, ни с какой системой правил, доступной людскому пониманию. В более общем виде скандинавские боги и, вероятно, также и боги континентальных германцев очень близки в нравственном отношении окружающему их кипящему человечеству. Они остаются добычей возведенных в ценности страстей, следствия которых развиваются в мифологию, устоявшую после великого переворота, может быть, благодаря этой романтической заинтересованности.

3. Наконец, скандинавская теология в той же степени, что и иранская, содержит еще одно измерение, которого нет ни в Риме, ни в Ведах, но которое было уже индоевропейским, если судить об этом по кельтским религиям, по маздеизму и по предведийской мифологии, под видом «истории» развернутой в

сюжете Махабхараты,— эсхатологию. История мира направлена к обрыву, к разрушению, за которым следует возрождение, и боги, два поколения богов (до и после кризиса), контрастируют друг с другом: с одной стороны, борьба против антибогов — великанов и чудовищ, но при этом незначительность характеров, слабость идеалов; с другой стороны, космический мир, чистота, добродетель.

Что же на этом фоне делается с теологической картиной трех функций? Какую ориентацию там получила первая? В течение почти сорока лет многочисленные исследования пытаются ответить на эти фундаментальные вопросы. Сначала работа была отягчена необходимостью заниматься одновременно разысканиями, изложением материала и контроверзами, иногда очень острыми. Теперь основное как будто сделано. Я могу здесь лишь подвести некоторые итоги, отсылая к ряду книг, где эти положения были доказаны, вопреки мнению приверженцев иных концепций, и по ходу улучшены: у меня самого первая часть «Loki» (1948); «Les Dieux des Germains», 1959 (английский перевод, исправленный и дополненный: «Gods of Ancient Northmen». Univ. of California Press, 1973); «Du mythe au roman, la Saga de Hadingus, Saxo Grammaticus», I, V—VIII et autres essais, 2e ed. 1970 (английский перевод: «From Myth to Fiction», Univ. of Chicago Press. 1973); и общее представление, данное в работах: J. de Vries. Altgermanische Religionsgeschichte», 2e édition, I—II, 1956—1957; W. Betz. Die Altgermanische Religion.— «Deutsche Philologie im Aufriss», 2e édition, 1961, col. 1547—1646; M. Renault-Krantz. Structures de la mythologie nordique, 1972.

2. Упсальская триада богов

В скандинавской теологической системе, действующей до катастрофы и космического обновления, три функции представлены группой трех великих богов, доминирующих в корпусе мифов и легенд и представленных в разных формулах как группа. Кроме того, эти боги до конца язычества имели в Швеции, в Упсале, общий храм; его посетили германские путешественники, и его, так же как и некоторые из происходивших там церемоний, по их впечатлениям, описал Адам Бременский. Этот текст, насыщенный и точный, дифференцированно описывает Одина, Тора и Фрейра, выявляя своеобразие, но из-за краткости не отдавая должного глубине и сложности каждого[3]:

25. ...Теперь скажем немного о суеверии свенов.

26. Благороднейшее это племя имеет храм, называемый Ubsola, расположенный недалеко от города Сиктоны. В этом храме, который весь разукрашен золотом, народ поклоняется статуям трех богов, так что

самый могущественный из них, Тор, имеет место в середине триклиния; Водан и Фрикко сидят по ту и другую сторону от него. Отличительные черты каждого из них: Тор, говорят, владычествует в воздухе и правит громом и молнией, ветром и дождем, хорошей погодой и урожаем. Второй, Водан, что значит «ярость», он ведет войны и вселяет в людей храбрость перед лицом врагов. Третий, Фрикко, дарует смертным мир и сладострастие, его идол снабжен поэтому огромным детородным членом. Водана же изображают они в доспехах, как мы Марса, Тор со скипетром кажется похожим на Юпитера...

27. Всем этим богам приданы жрецы, совершающие народные жертвоприношения. Если угрожают чума и голод, совершают возлияние Тору, если война — Водану, если должны справляться свадьбы — Фрикко.

Иерархия персонажей понята здесь, конечно, неверно. Привыкшие к классическому расположению, где центральный — главный, ганзейские путешественники сделали Тора *potentissimus*, приняли его молот за скипетр[4], скипетр Юпитера, чуждый скандинавской символике. Правда, Тора с Юпитером отождествляли и другие очевидцы, но только как бога грозы, а не как главу богов: молот, который он держит, означает молнию и гром, *tonitrus et fulmina*, а не верховную власть. На самом деле иерархия Упсалы линейна: Один, Тор, Фрейр.

С другой стороны, каждый из богов удержал только одну или две обязанности, правда существенные: Один управляет победой; властью над грозой, ветрами и дождем Тор обеспечивает земледельческое изобилие и здоровье; Фрейр со своим огромным детородным членом контролирует сексуальные отношения и деторождение. Однако автор несколькими словами расширяет поле деятельности Тора и Фрейра: первого просят вмешаться *si pestis et fames imminet* ('если угрожает чума и голод'), что возлагает на него миссию защиты от бедствий, а Фрейр противопоставляется непосредственно Одину, богу *bellum*, поскольку приносит людям мир. Но эти дополнительные указания, соответствующие тому, что сообщает туземная литература, еще не раскрывают полностью ни область, ни способы действия каждого персонажа.

Конечно, Фрейр именно таков, каким его описывает Адам, но его теология не разделяет того, что повсюду легко объединяется: плодовитость человека и плодородие природы; в самой Упландии он прежде всего гарантирует изобилие, главным образом пищи, а в легендах, где он действует как царь древних времен, его царствование характеризуется не только миром, но и великолепными жатвами и богатством, вошедшим в пословицу[5].

Тор, особенно в крестьянской религии, вносит в это процветание свой вклад — хорошую погоду — и препятствует несчастьям, которые могли бы произойти из-за ненастья. Но суть его натуры выражена в молоте, который информаторы Адама Бременского не опознали и функция которого выходит за пределы

грозы: это оружие. Этот бог дает полям плодородие только как счастливое следствие своих поединков с некоторыми великанами. Кроме того, он совершает еще много подвигов — в постоянной борьбе богов со своими соперниками, не имеющей никакого отношения ни к дождю, ни к грозе. Тор — это прежде всего сильный и одинокий воин (Тацит называет его *Hercules*), он почти всегда в походе на врага, но достаточно произнести его имя, чтобы он возник там, где нуждаются в его защите[6]. Если Óдин — это «furor», *óđr*, то Тор совершает свои подвиги в порывах другого рода, это *móđr* — более специальный вид гнева.

Óдин у Адама Бременского наиболее обеднен: ни одного слова не сказано о других видах его деятельности. Правда, текст говорит, что Óдин решает исход войны, воодушевляет сражающихся, принимает в своей Вальхалле павших на поле битвы, но все это частные, обычные и поверхностные проявления более общего могущества. На самом деле он решает все, и его основной способ действий — как в битве, так и в других случаях — великая магия. Кроме того, в корпусе скандинавских текстов он считается царем богов.

Если в изображении Адама Бременского триада столь неполна и как следствие этого выведена из равновесия, то сам факт, что он или его информаторы могли производить эти сокращения и сдвиги, показывает, что в сознании верующих внутреннее устройство каждой из функций было уже не столь примитивным, как можно решить из сравнения с индо-иранцами и Римом: даже когда после рассмотрения всей совокупности источников для каждого бога установлена область действия во всей полноте, непредвзятому наблюдателю по-прежнему кажется, что центры тяжести этих разных областей расположены в том, что, как нам известно, изначально было распространением или следствием других, более существенных элементов.

<table>
<tr><th>функциональные боги</th><th>по Адаму Бременскому</th><th>в общем комплексе мифологии</th><th>функции</th></tr>
<tr><td rowspan="2">Óдин</td><td>—</td><td>магия</td><td>I</td></tr>
<tr><td>война</td><td>война</td><td rowspan="2">II</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Тор</td><td>—</td><td>поединки с великанами</td></tr>
<tr><td>плодородие через грозу</td><td>плодородие через грозу</td><td rowspan="2">III</td></tr>
<tr><td>Фрейр</td><td>мир, радость и плодовитость человека</td><td>общее изобилие при мире и плодовитость человека</td></tr>
</table>

Оставляя в стороне Тора, этого скандинавского Ваю, облеченного громовыми обязанностями Индры, и Фрейра или, скорее, Ньёрда и Фрейра, которые занимают вместе значительную часть функционального уровня Насатьев (заменяя близнечность родством и тесной дружбой), рассмотрим здесь только Óдина и его окружение.

3. Óдин — царь и маг

Две указанные выше черты доминируют и объясняют многообразную деятельность **Wōđanaz*[7].

С одной стороны, он верховный бог, первый по рангу, что способствовало тому, что Тацит, так же как и толкователи германских названий дней недели, интерпретировал его как Меркурия по аналогии с галло-романским пантеоном, где во главе стоял Луг-Меркурий. Конечно, именно его, несмотря ни на какие другие предположения, Тацит, говоря о главном боге семнонов, обозначает оборотом *regnator omnium deus*[8]. Действительно, он прежде всего царь богов и вообще их отец, «всеотец», *Alfađir*[9]. Но у него тесные отношения и с земными царствами. Если, например, он лаком до человеческих жертвоприношений, то предпочитает в качестве жертв, по всей видимости, своих собратьев — царей[10]. Царь, он стоит в начале скандинавских и англосаксонских королевских династий или чередований, а под именем *Gapt* (ср. др.-сканд. *Gautr* 'Посвященный' — одно из имен Óдина) — у готов, описанных Иорданом[11]. В «Саге об Инглингах» он, в частности, первый царь, царь предприимчивый, воин, завоеватель, основатель. Далее, в рассматриваемую нами эпоху он еще и покровитель придворной аристократии, высших военных[12]. Эта социальная задача, блестящая, но ограниченная, имела результатом то, что в топонимии, его имя встречается гораздо реже, чем, например, имена Ньёрда или Фрейра, привычные для большего числа людей, ближе привязанных к земле[13]; например, лапландцы, большие любители заимствований, Óдина в общем не знают[14], в то время как из эквивалентов Тора, Ньёрда и Фрейра они сделали своих главных богов.

С другой стороны, он маг, владеющий высшими формами магии в противопоставлении низшим и пренебрегаемым формам, принадлежащим божествам третьей функции — Ванам[15]. Эта черта, естественно, выражается в соответствии с эпохами, контактами и заимствованиями в разном духе и вкусе, но, как бы далеко ни заходить, шаманская практика и шаманские устремления существуют в его даре наряду с тем, что выглядит более непосредственно индоевропейским, а именно с интеллектуальными возможностями (счет, изобретательность, предвидение,

поэтическое искусство и т. д.), являющимися чудесными лишь постольку, поскольку они доводят до предела возможности образованного человека. Эти разные элементы смешаны Снорри в длинном описании талантов «царя» Óдина (главы 6 и 7 «Саги об Инглингах»):

> Рассказывают как правду, что когда Óдин и с ним дии пришли в Северные Страны, то они стали обучать людей тем искусствам, которыми люди с тех пор владеют. Óдин был самым прославленным из всех, и от него люди научились всем искусствам, ибо он владел всеми, хотя и не всем учил. Теперь надо рассказать, почему он был так прославлен. Когда он сидел со своими друзьями, он был так прекрасен и великолепен с виду, что у всех веселился дух. Но в бою он казался своим недругам ужасным. И все потому, что он владел искусством менять свое обличье, как хотел. Он также владел искусством говорить так красиво и гладко, что всем, кто его слушал, его слова казались правдой. В его речи все было так же складно, как в том, что теперь называется поэзией. Он и его жрецы называются мастерами песней, потому что от них пошло это искусство в Северных Странах. Óдин мог сделать так, что в бою его недруги становились слепыми или глухими или наполнялись ужасом, а их оружие ранило не больше, чем хворостинки, а его воины бросались в бой без кольчуги, ярились, как бешеные собаки или волки, кусали свои щиты и были сильными, как медведи или быки. Они убивали людей, и ни огонь, ни железо не причиняли им вреда. Такие воины назывались берсерками.
>
> Óдин мог менять свое обличье. Тогда тело его лежало, как будто он спал или умер, а в это время он был птицей или зверем, рыбой или змеей и в одно мгновение переносился в далекие страны по своим делам или по делам других людей. Он мог также словом потушить огонь, или утишить море, или повернуть ветер в любую сторону, если хотел, и у него был корабль — он назывался Скидбладнир, на котором он переплывал через большие моря и который можно было свернуть, как платок. Óдин брал с собой голову Мимира, и она рассказывала ему многие вести из других миров, а иногда он вызывал мертвецов из-под земли или сидел под повешенными. Поэтому его называли владыкой мертвецов или владыкой повешенных. У него было два ворона, которых он научил говорить. Они летали над всеми странами и о многом рассказывали ему. Поэтому он был очень мудр. Всем этим искусствам он учил рунами и песнями, которые называются заклинаниями. Поэтому Асов называют мастерами заклинаний.
>
> Óдин владел и тем искусством, которое всего могущественнее. Оно называется колдовство. С его помощью он мог узнавать судьбы людей и еще не случившееся, а также причинять людям болезнь, несчастье или смерть, а также отнимать у людей ум или силу и передавать их другим. Мужам считалось зазорным заниматься этим колдовством, так что ему обучались жрицы. Óдину было известно о всех кладах, спрятанных в земле, и он знал заклинания, от которых открывались земля, скалы, камни и курганы, и он словом отнимал силу у тех, кто в них жил, входил и брал, что хотел.

Этот цветистый перечень не исчерпывает того, что скандинавы знали об Óдине, не только сверхчеловеке прошлого, но и постоянно бдящем верховном боге. Подробные повествования объясняют, как был изготовлен и как хранился мед поэзии и каким образом Óдин им завладел [16]. В темной истории Старкада, сюжет которой, как видно, восходит к индоевропейским

временам, особый дар бога сообщает герою умение слагать стихи, которые после трех человеческих жизней его обессмертят[17]. Ряд других текстов рассказывает — на этот раз преобладает почти сибирский шаманизм,— как с помощью жестокого испытания, принеся в жертву самого себя самому себе, он приобрел важную часть своих знаний. «Я знаю,— говорит он в „Речах Высокого“ (строфы 138—140),—

Знаю, висел я
в ветвях на ветру
девять долгих ночей,
пронзенный копьем,
посвященный Одину,
в жертву себе же...

Никто не питал,
никто не поил меня,
взирал я на землю,
поднял я руны,
стеная, их поднял —
и с древа рухнул...

Девять песен узнал я...»

В эпоху, когда руны появились в Германии, их хранителем и владельцем был, конечно, определен Óдин, и только он[18].

Но другие предания объясняют всезнание бога по-другому, что, конечно, заставляет нас предполагать германскую обработку одного индоевропейского представления: Óдин одноглаз, он заплатил за предвидение потерей, более точно, отдачей глаза в залог. «Я знаю,— говорит Вёльва (строфы 28—29),—

Знаю я, Óдин,
где глаз твой спрятан:
скрыт он в источнике
славном Мимира.

Каждое утро
Мимир пьет мед
с залога Владыки...»

Так всезнающий верховный бог обязан своей привилегией воле таинственного Мимира, владельца мудрости, но открыто не проявляющего себя в непосредственном действии. Конечно, было бы искусственным пытаться строго разделить в Óдине знание и магию, то, что зависит от мощи ума, и то, что проявляется в «состоянии одержимости»: в индоевропейском мире и вне его магия, знание, разум не разделяются. Это влияние, возможно, выражено и в самом имени бога, производном на *-na* германского корня **Wōđa-* (др.-сканд. *óđr*), которое как существительное обозначает ум (но и вдохновение, даже поэ-

зию), а как прилагательное — 'excité, furieux, wütend, rasend' и родственно италийскому и кельтскому обозначениям прорицателя (и поэта), лат. *uātēs*, галльск. οὐάτεις и т. д. *Furor*, которым Адам Бременский определяет Одина и который он как будто относит только к военному возбуждению, дóлжно понимать в его полном, религиозном значении *oðr* [19].

Не стоит слишком часто повторять, что у всех германцев этот верховный владыка-маг был обращен к войне. Хотя он редко участвует в схватке как сражающийся, но дарует победу и неуязвимость и учит тех, кого охраняет, неотразимым военным приемам, несущим на себе печать его вмешательства. Ему случается помочь отряду, но издалека, введением в действие своего рода артиллерии дальнего боя. Выше перечислялись колдовские способы, которые он направляет против врага; один из них, отмеченно «варунический», напоминает *pā́śāḥ*, путы ведийского владыки: Один связывает врага, ударяет *her-fjöturr* 'военными путами', которые зачаровывают и парализуют его; этот способ действия даже дал имя одной Валькирии, одной из «избирательниц» (*kjósa* 'выбирать') мертвых (*valr*), его подручных на поле битвы: «Речи Гримнира» в строфе 36 называют как одну из них, переводя мужской род — *fjöturr* в женский род — *Herfjötur* [20].

Чтобы стать любимцем Одина, недостаточно храбро сражаться, надо еще быть избранным. Это постоянный признак «одинических» героев, как мрачных и суровых типа Старкада, так и блестящих, человечных типа Сигурда. Именно здесь лежит объяснение одной из наиболее озадачивающих черт этого владыки: все происходит, как если бы земные сражения были инициационными испытаниями, где вынимается «жребий» мертвым (*valr*, ср. нем. *Wahl*), которым он открывает другую жизнь, в «доме избранных мертвых» (*Valhöll* — наше 'Вальхалла'): там идут пиры, которые прерываются для новых битв, одновременно радостных и безысходно фатальных [21]. Примечательно название избранных Вальхаллы: *einherjar*, эйнхерии 'воины поединков' (**aina-harja-*), вероятно, представляют собой мифологизацию некоего общества воинов вроде *Harii*, которых описывает Тацит (Германия, 43); к тому же одно из многочисленных прозвищ Одина — *Herjan* 'Воитель',— этимологически, но еще более точно в военном отношении соответствующее греческому κοίρανος [22]. Такова ориентация, ограничение, которое преобладающая военная функция придала несомненно очень древней черте верховного бога: индийский погребальный гимн (ṚV 10,14,7) также провожает умершего ария, но не только павшего воина, к «двум царям» — Яме, хозяину мертвых, и Варуне, богу мировых далей.

Другая варуническая черта, доведенная до предела, выражена одним из обычных имен Одина, которое, собственно говоря,

является просто эпитетом,— *Yggr* 'Ужасный'. Однако проявления, которые подтверждают это имя, уже чисто германские: превращение в страшных зверей, а в современном фольклоре — Дикая Охота[23].

Тем не менее в основном пункте Варуну от Óдина отделяет глубокое различие. Суровость первого как основа его деятельности стоит на службе *ṛtá*, справедливого Порядка во всех смыслах слова — ритуальном и нравственном, космическом и социальном: вместе с другими верховными богами он поддерживает *ṛtá*, который с этой точки зрения является единственным абсолютом идеологии. Óдин, как и все живые существа подверженные еще и превратностям собственной судьбы, не имеет над собой ничего, что стесняло бы свободу его действий. Особые достоинства, военные или иные, почитаемые германцами, предоставляли главному богу большую широту и как бы отказывали ему в благородстве. Действительно, он предает своих любимцев, заставляет родичей сражаться друг с другом, вообще обманывает, не говоря уже о разных слабостях, о вспышках гнева, вызываемых сарказмами демонического Локи[24].

Достаточно ли у Я. де Фриза оснований считать вместе с Р. Отто (1932), что Óдин, соответствие Варуны во главе трехфункциональной структуры, является в то же время соответствием беспокойного Рудры[25] в эсхатологической структуре, противопоставляющей Рудру (Шиву) и Вишну: не дала ли недавняя работа основание думать, что эта столь развитая в индуизме оппозиция была уже доведийской и под другими названиями индоевропейской[26]? Будучи богом, Рудра не «плохой», но в его характеристике есть некоторая неопределенность, которая ставит его вне добра и зла, позволяя ему, в частности, со времени изменений мирового Века брать на себя зло, которое обусловливает добро. Я. де Фриз перечислил черты, общие обоим персонажам, черты хотя и внешние, но свидетельствующие о глубинных свойствах: Рудра тоже *ekanetra* 'einäugig', он легко превращается в животное или маскируется и становится неузнаваемым, он охотник, он покровитель отрядов своих приверженцев, которые напоминают то ли эйнхериев, то ли берсерков. Германцы, возможно, объединили, сплавили две структуры, и «рудрианский» элемент, введенный в бога «варунического» ранга и характера, подчеркнул устрашающие черты, которые всегда присутствуют при строгом соблюдении Верховности.

4. Тюр, битва и тинг

Одним из обстоятельств, долгое время поощрявшим теории, превращавшие Óдина—Вотана в том виде, каким мы его знаем, в «нового» бога, было то, что не видели другого решения

той проблемы, которую, казалось, можно ставить только в терминах хронологической последовательности: на континенте, как и в Скандинавии, существует другой бог, д.-в.-н. *Ziu*, др.-исл. *Týr* (<*TīwaR*), имя которого, объясняемое через и.-е. **dyu-* или и.-е. **deiwo-*[27], конечно, принадлежит древнейшему языковому слою и как будто доказывает, что носящий его бог был первоначально богом неба и, вероятно как греческий Зевс (<**Dyeu-*), верховным богом. С определенного момента он перестал занимать ожидаемое место и как раз в Скандинавии стал бесцветной фигурой рядом с основным **Wōđanaz*-Одином, потому что, как давно поняли, история застала его уже в отставке и в сильной степени отступившим в тень перед соперником.

Пример ведийских индийцев и древнейших римлян заставляет нас, напротив, ожидать пары верховных богов, пары, которая хотя в принципе и равноправна, но более или менее выведена из равновесия в пользу одного из ее членов (Варуна, Юпитер) в ущерб другому (Митра, Дий Фидий). Что же, **Wōđanaz* и **Tīwaz* вполне соответствуют этой структуре. Просто в еще большей степени, чем для первого, нужно учитывать для второго специально германскую переориентировку: там, где мы ожидаем увидеть бога права и союзов, соседи германцев с первого взгляда узнали Марса, и именно область действий римского Марса прежде всего подчеркивает Снорри в своем мифологическом трактате в описании Тюра («Видение Гюльви», 13):

> Есть еще Ас по имени Тюр. Он самый отважный и смелый, и от него зависит победа в бою. Его хорошо призывать храбрым мужам.

Не является ли он в таком случае дублером Одина? Нет. В том немногом, что о нем известно, ничего не указывает на магическую силу, основную в действиях Одина. У него нет ни берсерков, ни эйнхериев. Он не изменяет облик, он даже в победных пирах не ведет себя так капризно, как Один: «отважные», которые к нему обратились, получают то, что заслужили за свою отвагу,— в обществах, где на первом месте стоят военные достоинства, это является существенной формой справедливости, права. Одно свойство противопоставляет его **Wōđanaz* — Меркурию и структурно: согласно западным германцам, информаторам Тацита (Германия, 9), только Меркурий получает человеческие жертвы, а Марс, как и Геркулес, т. е. **Tīwaz* и *þ*unraz*, удовлетворяются, за редкими исключениями, животными жертвами: убийство за убийство не привлекает этих по сути более военных богов.

Действительно, **Tīwaz* как будто был покровителем особой формы или некоего субститута права, права не абсолютного, но достигаемого или поддерживаемого средствами, часть из которых, по нашим понятиям, является юридическими, в то время

как другие держатся на силе, престиже или запугивании[28]. Тинг, решающий внутренние конфликты, и сражение, решающее конфликты внешние,— разновидности одного и того же жанра. Военный характер тинга описан Тацитом (Германия, 11—13) для континентальных германцев: *consident armati... nihil neque publicae neque priuatae rei nisi armati agunt...* В знак согласия они потрясают копьями, а самое почетное выражение одобрения — *armis laudare.* Средневековая Скандинавия, Исландия разыгрывают тот же спектакль: несмотря на «мир тинга», несмотря на развитие почти современного права и присутствие крупных юристов, они собираются туда вооруженные и в знак согласия размахивают мечом или секирой или стучат мечом по щиту. Да так, что рассказы о тяжбах, занимающие в сагах такое же место, как поединки в Илиаде, часто имеют драматический исход. Симметрично битва воспринимается как суд: *vápndómr* 'суд оружия', говорит обычная перифраза. Более того, если воины, отступив, приходят в беспорядок, вожди соблюдают проформу до и во время схватки: Бойорикс, провоцируя Мария, предоставляет ему выбор места и дня, когда сойдутся их войска; происходит так, что поединок, настоящая судебная дуэль по строгим правилам, заменяется с теми же правовыми последствиями общим сражением.

Это взаимопроникновение права и силы, этот перенос людской тяжбы на суд богов приводит к тому, что германский Митра внушает не больше доверия, чем их Варуна. Он, который должен был бы «приводить людей к взаимопониманию», приводить в согласие их действия, быть во главе договоров и примирений, предстает как нечто противоположное *yātayájjana.* В «Локасенне» насмешник так зажимает рот Тюру, вздумавшему судиться с другим богом:

> Молчи, Тюр! Никогда ты не умел
> примирить двух противников...

И Снорри кончает историю о закованном волке Фенрире словами: «С тех пор Тюр больше не звался *sættir manna*, миротворец, примиритель людей». Эти выражения, в негативной форме определяющие характер бога, звучат как сожаление о более строгом праве, констатируют поражение и Тюра, и доверявших ему людей.

5. Однорукий и Одноглазый

История со связанным волком хорошо показывает природу этого права, где все процедуры, даже самые священные, являются военными действиями («Видение Гюльви», гл. 13 и 21)[29]. Когда родился Фенрир, боги, которые знали, что он создан им

на погибель, решили его обезвредить, пока он не вырос. Один, бог-маг, приказал своим мастерам изготовить путы, тонкие, как шелковая лента, но необычайной крепости, и боги предложили волчонку обвязать его этой безобидной лентой, чтобы посмотреть, как он выпутается из нее. Опасаясь подвоха, волк согласился с условием, что один из богов в залог (*at veđi*) честной игры положит ему в пасть руку. Нашелся лишь один доброволец, и это был Тюр. Волк дал себя связать и не смог освободиться; таким беспомощным он и останется до конца нашего времени, до того дня, когда освобожденные демонические силы завяжут битву против богов и разрушат мир. Когда волк понял, что был обманут, он сомкнул челюсти, и правая рука Тюра, рука-залог, была откушена. С тех пор он стал *einhendr* 'одноруким', но зато боги получили долгую и желанную отсрочку.

Как мы видим, сцена разворачивается в правовом плане, но если волчонок вступает в игру, требует и получает гарантию, с которой он потом обходится без церемоний, то его божественные партнеры используют всю процедуру только для обмана, а следствие и символ, это ощутимое понятие залога, выражаются осязаемо изуродованным телом Тюра.

Этот миф описывает не только Тюра, как такового. Он определяет его двойным образом в связи с Одином: сначала это действие, когда именно Один, маг, заставляет изготовить волшебные путы, а Тюр, законник или замещающий законника, должен только заставить принять их; затем это увечья, поскольку Один отказался от глаза ради приобретения магического знания и силы, а Тюр жертвует рукой в правовом акте. В других своих работах я подчеркнул параллелизм этой пары, Одноглазого и Однорукого, с той, которую в римской легенде о первой республиканской войне образуют два спасителя, одноглазый Коклес («Циклоп») и однорукий Сцевола («Левша»). У Горация Коклеса либо от природы, либо в результате старого ранения только один глаз, которым он пользуется для устрашения врага, для того, чтобы держать его на расстоянии; Муций Сцевола, чтобы заставить вражеского царя поверить в ложь, которая спасет Рим, кладет в огонь правую руку и сжигает ее. С одноруким скандинавским богом сопоставляли еще ирландского героя Нуаду «Серебряную руку», древнего бога Ноденса, который тоже лишается руки. Но Нуаду не входит в пару с одноглазым, и обстоятельства его увечья не отчетливо функциональны[30]; поэтому пока параллелизм сводится к «Эдде» и к римской «истории» с сюжетными различиями, которые исключают заимствование и склоняют к объяснению через общее наследие. К тому же в Риме увечья прилагаются не к двум эпическим образам, о которых говорилось вначале, т. е. к «варуническому» Ромулу и «митраическому» Нуме, а к двум дру-

гим персонажам, отношение которых к первой функции по меньшей мере ослаблено. По-другому и не могло быть. В мифологии символическое увечье способно парадоксально придать богу ту функцию, которую несет уничтожаемый орган; в римской же «истории» самые великие личности, будучи изувечены, лишаются государственных должностей. В самом деле, Гораций Коклес и Муций Сцевола, совершив подвиги, становятся просто почетными гражданами и исчезают из повествований. Индия, где нет такого противопоставления одноглазого и однорукого владыки, тем не менее широко использовала в других случаях тему «квалифицирующих» увечий: мы встречаем безрукого Савитара (а он побуждает к жертвоприношению), беззубого Пушана, обреченного есть только жидкую кашу (а он — покровитель «ходячего мяса», скота).

6. Захватчики

Сосуществование Óдина и Тюра, даже вне проблемы и попыток эволюционистского толкования, является принятой у германцев формой основоположного раздвоения Верховности. Дополнительная проблема поставлена двумя рассказами Саксона Грамматика — двумя дублетами? — где Óдин временно свергнут с трона и на это время замещен персонажем гораздо меньшего масштаба; один раз он назван *Ollerus*, другой — *Mitothyn*. Это отношение антагонизма и взаимного устранения существенно отличается от отношения дополнительного распределения, бесконфликтной оппозиции, как в случае Варуны и Митры и, естественно, Ромула и Нумы. Возможно тем не менее, что здесь произошла контаминация двух типов.

Ollerus — это бог Улль[31]; уже давно замечено, что в топонимии он находится почти в дополнительном распределении с Тюром: Тюр фигурирует в достаточном числе топонимов в Дании и очень редко в Швеции и Норвегии, и, напротив, Улль не встречается в датском пейзаже, но зато появляется очень густыми группами в Норвегии и Центральной Швеции. Вследствие этого иногда считали, что Улль и Тюр — просто две разновидности одного и того же персонажа. Помимо военных качеств, отраженных главным образом в поэтических перифразах,— они могут объясняться аналогично, так же как связь Тюра с войной,— Улль («Песнь об Атли», 30) обладает привилегией подтверждать своим перстнем, *at hringi Ullar*, самые сильные клятвы; есть сведения, к сожалению очень краткие, которые дают основание предполагать, что он больше, чем другие боги, интересуется жизненными мелочами, людскими занятиями, ср. «Речи Гримнира», 42: «Боги и Улль тем благо даруют, кто пламя размечет»; он — «Ас (может быть, изобретатель?) лыж»

(*Öndurás*), «лыжник» (*akiđfærr*); а анализ топонимики показывает, что здесь он чаще всего объединяется с божествами третьей функции,— все это митраические черты. Во всяком случае, его имя **wulþu-* в перспективе раздвоения Верховности хорошо уравновешивается именем Одина, тем более что для Улля существует дополнительная форма *Ullinn*, образованная тем же суффиксом, каким от *óđr* образован *Óđinn*; в готском, например, *wulþus* (то же, что и лат. *uultus* 'лицо') — это величественная слава, δόξα, в то время как прилагательное *wods* передает δαιμονιζόμενος, так же как скандинавское существительное *óđr* означает все материальные и духовные разновидности исступленного возбуждения — быстрое и яростное движение моря, огня, грозы и отсюда, более широко, «опьянение, возбуждение, поэтический гений».

Что касается второго «захватчика», *Mitothyn*[32], то его имя прекрасно объясняется древнескандинавским существительным *mjötuđr* собственно 'меритель', который определяет судьбу (*-inn* тогда — суффигированный определенный артикль), т. е. нечто очень близкое ведийскому Бхаге, в свою очередь столь тесно связанному с Митрой. Во всяком случае, единственная точная деталь, которую Саксон сообщает об этом *Mitothyn*,— то, что во время своего недолговечного правления он переменил порядок жертвоприношений:

> Он утверждал, что гнев и злопамятство богов не могут быть умиротворены объединенными и смешанными жертвоприношениями; поэтому он запретил возносить им молитвы сообща (*communiter*), установив для каждого бога отдельные возлияния (*discreta superum cuique libamenta*),

— реформа, которую *Othinus* сразу после своего восстановления на троне поспешил упразднить.

Этот миф утверждает, сводя их к главному занятию богов— жертвоприношениям, два типа экономического идеала, если не практики: *Mitothyn* хочет частной, раздельной собственности, родового имущества; *Othinus* поддерживает своего рода коммунизм, основанный на коллективной собственности. Система *Mitothyn* — та, которую знает Скандинавия начиная с высокого средневековья; ее сакральные приложения М. Ольсен рассмотрел в своей книге «Ättegård og Helligdom» (1930), в то время как система Отина описана Цезарем в экскурсе «De bello Gallico» (6, 22), посвященном континентальным германцам[33]:

> Ни у кого нет ни определенного участка земли, ни собственных границ (*neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios*). Ежегодно власти и вожди распределяют землю между *gentes* и живущими вместе родственными группами людей в том количестве и в том месте, которое они сочтут подходящим. Через год они заставляют их переходить на другое место (*anno post alio transire cogunt*).

Германцы, по Цезарю, перечисляли пять оснований этого уклада — теоретического или реального, строгого или смягченного, в данном случае неважно; некоторые из них явно «одинические»; они боялись 1) потерять вкус к войне из-за продолжительных занятий земледелием; 2) уступить крестьянской алчности со всеми несправедливостями, которые она влечет за собой; 3) стать слишком требовательными к комфорту; 4) увидеть, как тяга к богатству рождает у них фракции и раздоры; 5) наконец,— позитивный аргумент — равная собственность, говорили они, может удовлетворить и сдержать плебс, поскольку «каждый видит, что у него столько же имущества, сколько и у наиболее могущественного».

Таким образом, митраические черты есть и у Улля и у *Mitothyn*, но то, что их отношение к Одину — враждебность, а не дополнительное распределение, что здесь имел место временный захват власти, а не сотрудничество или следование во времени, как и то, что только Саксон приводит эти романизированные мифы, не позволяет прийти к определенному заключению.

7. Запасные верховные боги

Весьма неравная пара, которую образуют Один и Тюр, не находит подкрепления ни в каком младшем верховном боге: в первой, темной части истории мира доминирует только Один, Тюр столь же одинок в оставленной ему области; и тот и другой, как почти все боги, ждут своей окончательной гибели в катастрофе, после которой возникнет лучший и даже прекраснейший мир, возглавляемый другим поколением богов[34]: сыновья Тора найдут молот отца, дочь богини Солнца заменит мать, а два сына Одина, Бальдр и Хёд, примут на себя функцию отца. Для них это будет и счастливой развязкой большой личной драмы, потому что сначала Бальдр и Хёд входили в мир Одина, но и тот и другой были поражены роковым стечением обстоятельств: Хёд был слеп, а одной из особенностей статуса Бальдра, светлого, чистого и справедливого Бальдра, была та, что его приговоры не «держались», не исполнялись. Хуже того, демонический Локи осуществил коварный план, отправив их в Хель, страну тех мертвых, которым не посчастливилось пасть в битве; там они и ожидают эсхатологического сражения, в котором не будут участвовать, но которое приведет их к возвращению на свет и к царствованию сообща.

В другом месте я[35] привел доводы в пользу истолкования этих двух персонажей — молодого и слепого — как завершения младших верховных богов, облик, место, предназначение которых трансформированы эсхатологическим вмешательством: пара не использованных в Риме, как и в Ведах, категорий, пред-

варительность и окончательность, плохо упорядоченное «до» и успешное «после» вызвали иное распределение верховных богов. Можно было бы попытаться увидеть в этой перемене специфику именно скандинавской теологии, если бы в Ирландии Юный Сын, как мы видели, не заменил навечно своего отца, верховного бога Дагда, и особенно если бы Махабхарата, рассматриваемая как эпическая транспозиция очень древней мифологии, соседствующей с Ведами, но отличной от нее, и руководимая, как и скандинавская, эсхатологической перспективой, не содержала бы конфигурацию царей и «почти-царей» (первые соответствуют Варуне и Митре, вторые — Арьяману и Бхаге), очень близкую к той, которая придает Эдде столь драматическую мощь. Но замысел этой книги кончается на пороге Поля Куру, по сю сторону Сумерек Богов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вот начала, из которых вышли самые разные исследования — теологические, философские, литургические, литературные — в общем, все те, чей перечень был дан в предисловии. Одни из этих начал являются центральными, рассматривающими механизм трех функций, другие описывают изнутри первую функцию — ту как будто единственную, чью связную картину ведийские риши, иранские реформаторы, а теперь ученые-индоевропеисты постарались обрисовать скорее понятийно, чем образно.

Самое лучшее состояние материала для анализа, имея в виду собственно религиозную сторону, древность и обилие доступных свидетельств, обнаружилось в индо-иранской области. Что касается западных народов, то, несмотря на тщательное и относительно структурированное описание мифологических сюжетов у христианина Снорри, германцы не дали ничего равноценного — я уже не говорю о нашем почти полном незнании скандинавских ритуалов. Что до древнейшей римской религии, то там консерватизм и юридический ум ее адептов вполне позволяют рассмотреть анатомию и физиологию двух разобранных здесь фрагментов теологии, но, поскольку все специальные труды погибли, религию приходится реконструировать, исходя из большого числа указаний, как правило кратких, разбросанных по разнородным, но, к счастью, сводимым воедино текстам.

Эти «местные» сводки выявляют схождения и расхождения; последние являются результатом либо различий, возникших еще до разделения, либо индивидуального развития «идеологических полей» после разделения. Повсюду сохраняется схема трех функций, выраженная в канонических списках богов. Повсюду сохраняется раздвоение верховной функции с разной степенью стирания «митраической стороны». Но вокруг этих констант происходят перераспределения, начатые до появления первых свидетельств; так, третий член канонического списка, представленный в Риме Квирином, не соответствует ни тому, что индоиранцы выражали в близнецах Насатьях, ни тому, что в Упсальском храме представлял *ingens priapus* Фрейра.

Самые значимые различия обнаруживаются внутри первой функции и касаются связи группы младших верховных богов с парой великих богов. В ведийской теологии эта связь не хро-

нологизирована, но повсюду упоминается связь поколений или по крайней мере «до и после» с различными уточнениями: в Махабхарате герои, соответствующие сниженным Арьяману и Бхаге,— дядья героя = сниженного Митры, сначала входящие в партию его противников,— примыкают к нему с полной функциональной отдачей только после великой битвы, в свою очередь являющейся транспозицией эсхатологического кризиса. В зороастрийском Иране есть Сущности, заместившие тех же Арьямана и Бхагу, Сраоша и Аши, и они активны и «положительны» — вплоть до эсхатологического кризиса,— но только после него они осуществятся в полной мере рядом с Ахура Маздой. В Риме, где кризис, перемещенный в историю, отнесен в прошлое (конец *regnum* и начало *libertas*), соответствия тех же Арьямана и Бхаги — Ювента и Термин топографически «предшествуют» на Капитолии Юпитеру, чьими помощниками они «станут» потом благодаря своему упрямству. Скандинавы отнесли эсхатологию к будущему, но про запас для этого будущего оставили наследников младших индоевропейских верховных богов, чтобы ими заменить существующих верховных богов, обреченных на гибель: все то время, которое они провели в среднем божественном мире до кризиса, приговоры молодого примирителя были лишены силы, а другой, который должен был стать справедливым наделителем благ и судеб, сохранил лишь худшую сторону ведийского Бхаги, его слепоту, и, сам того не зная, совершил величайшее преступление всех времен; только после кризиса они оба по-братски станут во главе обновленного и очищенного общества богов.

Поскольку уничтожения и возрождения мира, таким образом, переплетаются с теологией Верховности, постольку хотелось бы симметрично рассмотреть и сравнить верховных богов индоевропейских народов в их связях с другой крайней точкой истории — с началом, с космогонией. В настоящее время на рассмотрение представлен ряд космогоний: узковедийская (в кн.: N. Brown. The Creation Myth of The Rig Veda.— JAOS, 62, 1942, с. 85—98) и та, сущность которой уже давно выявил Ф. В. Дж. Кёйпер (см. итоги в его недавней статье: «The basic concept of the Vedic religion».— «History of Religions», 15, 1975, с. 101—120; недавняя работа: B. Lincoln. The Indo-European Myth of Creation. — Там же, с. 121—145; B. L. Ogibenin. Structure d'un mythe védique, le mythe cosmogonique du Ṛg Veda. La Haye, Mouton, 1973). Эти четыре очерка, написанные с разных позиций и разными методами, приходят к разным выводам. Я лично пока не вижу способа подойти к области такого рода хотя бы с надлежащим минимумом надежности; с моей, компаративистской точки зрения, даже скандинавские, иранские, индийские мифы о жертвоприношении или первом убийстве (Быка, Человека), которые часто сопоставляются друг

с другом, устроены слишком по-разному, чтобы из них можно было извлечь эскиз общего прототипа.

Что касается методики, то на протяжении всей книги я пытался объединить механизм конкретного анализа и рассуждений. Говоря о способах анализа и о масштабах работы, я выделю здесь только четыре пункта, которые до сих пор могли быть упомянуты лишь мимоходом.

1. В любом случае анализ начинается с рассмотрения наиболее внешних факторов: группировки богов, симметричность, иерархия, относительная встречаемость, схождения, антагонизм; только после этого идет рассмотрение каждого типа изнутри. Необходимость такой процедуры легко понять: при политеизме отдельный бог, как бы значим он ни был, как правило, может быть описан четко только в его взаимоотношениях с определенным числом других богов — через его место в заданном наборе, через роль в одном или нескольких механизмах, где он выступает лишь как одна из деталей. Если сразу не распознать в основных линиях, пружинах этот набор и этот механизм, даже с возможностью последующего пересмотра, есть риск не уловить ни контура, ни центра зоны деятельности персонажа: так родились «Сельский Марс» Манхардта и Домашевского или запутанный, искаженный Титра у Гонды. Конечно, как и во всех умозрительных науках, выработка общего плана и внимание к деталям идут рука об руку, контролируя друг друга в вечном движении то туда, то обратно; и все же первый взгляд на тему надо бросить с достаточной высоты, чтобы рассматриваемая теологическая область сразу обнаружила основоположные черты своей организации.

2. Даже очевидная этимология теонима редко представляет собой удобную точку отсчета. Любой сколько-нибудь значимый бог ускользает от рабской привязанности к своему имени. Случается, что одно и то же имя в двух разных частях индоевропейской общности обозначает богов, в такой степени разошедшихся, что они больше не входят в одну группировку. Типичный случай — наследники _*Dyeu_ (_*Div-_), этимологически «Ясное Небо». В Индии _Dyáuḥ_ (_Div-_) остался в границах этого натуралистического определения с широким отцовством и квазипассивностью, обычно вытекающими из этого. Греческий Ζεύς (ΔιϜ-) и римский _Juppiter_ (_Jou-_), напротив, так хорошо вписались в систему трех функций, что на первый взгляд они одни выполняют все обязанности высшего уровня. И обратно, в пути от индоевропейского единства к возникновению индийского, романского, германского и других обществ случайности раздельного исторического развития привели к тому, что в хорошо сохранившейся трехфункциональной структуре боги одной

и той же функции почти всегда носят имена разного происхождения, хотя Юпитер, например, гомологичен Варуне, как и — с бо́льшим своеобразием — скандинавский Один. Следствие: этимология имени Варуны, раздираемая между корнями со значениями «покрывать», «объявлять», «выбирать», остается более чем неопределенной, притом что это никак не мешает непосредственному и сравнительному анализу его образа действий; этимология имени Митры 'Договор' более чем правдоподобна, но выражаемое им понятие — только один из аспектов области, протяженность которой обнаруживается лишь при ее анализе.

3. Метод сравнения не затрагивает доисторические события, миграции, стоянки, контакты, мимолетные или долговечные государства, триумфы и катастрофы с их этническими и социальными последствиями. Ни до, ни после мы не в силах ни восстановить, ни провидеть летопись событий, которые за тысячу, две или три тысячи лет породили, исходя из общего или сходных прототипов, теологические картины и мифологические корпусы, засвидетельствованные в первоисточниках. Изучение способа, которым иранский реформатор или реформаторы, пересмотрев список богов трех функций, создали список Сущностей, не позволяет решить вопрос о датировке Заратуштры: если ряд доводов обычно указывает на начало VI в., то наш анализ также хорошо подошел бы и к X в., как это пытается ввести в обиход М. Бойс. Достижения сравнительного метода достаточно ценны, чтобы не прибавлять к ним еще иллюзорные находки. Сходным образом некоторые археологи сейчас думают о возможности наклеить ярлыки, зафиксировав участки со следами относительно долгих стоянок на пути «восточных» индоевропейцев. Они, может быть, и правы, но это совершенно иные разыскания, и сейчас еще нельзя сказать, сольются ли они во взаимной поддержке и коррективах с предпринятым здесь исследованием в области идеологии.

4. Что касается земли обетованной любого идеологического исследования, в особенности любой «сравнительной мифологии», а именно открытия законов человеческого мышления, то мы оставляем другим надежду, что это в пределах достижимого, почти в наших руках. Нечувствительные к миражам оазисов, о которых уже сообщают передовые, мы прекрасно знаем, что, даже если какая-нибудь катастрофа не принудит топтаться на месте или отступить в ожидании нового выхода, путь будет тяжелым, длинным, долгим. Понадобятся генетические сравнения того же рода, что и наши, но на неиндоевропейском материале, всех культурных «семейств» с географически удаленными членами; эти сравнения также позволят отметить пучки дивергентного развития исходя из общих прототипов; необходимы будут и бесчисленные типологические сравнения, обнаруживающие разные колеи развития; кроме того, понадобятся огромные,

пока непредставимые успехи в области физиологии, жизни клеток и мозговых структур, обусловливающих, как известно спиритуалистам, реализацию дискурсивного мышления. Означает ли это, что, ограниченные и предварительные, hic et nunc, наши результаты не интересны энтузиастам этих идей? Нет, конечно, но на этой стадии это интерес более эстетический, чем научный, и основное очарование для читателя представляет прежде всего свободное, бесконечное богатство человеческого ума. В этом отношении выбор огромен. У скандинавских и других германцев каждая степень трех функций на наших глазах ослабляется на полуфункцию из-за переливания второй в первую, так что бога права информаторы Тацита воспринимают как Марса. Везде отмечается разнообразие двух канонических представителей третьей функции: близнецы в Ведах и в Богазкёе; две Сущности с созвучными именами у Заратуштры; в Риме один Квирин, тоже близнец, но быстро отделавшийся от Рема и не включивший его в свой культ; в Скандинавии отец и сын, Ньёрд и Фрейр, в легендах тесно сближенные и почти сходные по деятельности. Сохранность «партии Митры», несмотря на относительное ослабление верховного бога, принимает самые разные формы: если великие верховные боги как в Ведах, так и в зороастрийском варианте в общем равны, то Дий Фидий почти растворился в Юпитере, а Тюр сверх того, изменив своему призванию и став «антипримирителем», оказался, как и все остальные боги, подчиненным Одину. А как много в плане идеологии дает Рим в развитии младших верховных богов, которые бок о бок с великими всегда защищали: один — сплоченность и прочность общества или нации, а другой — справедливое распределение благ и судеб; на заднем же плане непредвиденные удары судьбы — опровержение идеала опытом. На место, занимаемое в Индии Арьяманом и Бхагой, Рим помещает в самом святилище Юпитера некую Ювенту, которая выкраивает и наделяет привилегиями самую полезную в военном и производительном отношении часть общества, и некоего Термина, который, надзирая прежде всего за соблюдением границ, уступил особому божеству, Фортуне, заведование причудами; потом, в разгаре истории, порабощенные римским империализмом, Термин сам себя опровергает, гарантируя Городу безграничные владения, а Ювента, забыв римских *iuuenes*, надзирает за сохранностью денационализированной империи... Конечно, эти трансформации и отклонения объяснимы, но дадим себе отчет, что в тех же пространственных и временны́х условиях могли возникнуть и другие, но однако не возникли. Человеческий ум непрерывно производит отбор среди своих сокровенных богатств. Почему? Как?

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение I

ТРИ ФУНКЦИИ В РИГВЕДЕ И ИНДИЙСКИЕ БОГИ МИТАННИ

Во Введении были детально рассмотрены два подтверждения группировки «богазкёйских богов», содержащиеся в ведийских гимнах и ритуалах. Более пространная сводка была представлена в 1961 г. под названием «Les „trois fonctions“ dans le Ṛgveda et les dieux indiens de Mitani» (Académie royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, 5e serie, 47, с. 265—298). Эта статья была направлена против опубликованной на год раньше статьи: P. Thieme. The «Aryan» Gods of the Mitanni Treaties.— JAOS, 80, с. 301—317. Проблема остается актуальной. Я привожу здесь в немного переработанном виде параграфы 1—13 своей статьи.

1. Поиски в ведийских текстах подтверждений «трехчастной идеологии» в том смысле, в каком я употребляю это выражение, опираются на серии понятий. Основные из них следующие: серия трех групп людей, образующих, по крайней мере в идеале, все общество (жрецы, воины, скотоводы-земледельцы); серия соответствующих основ (*bráhman, kṣatrá, víś*); серия понятий, которые, не относясь прямо к этим трем видам деятельности, распределяются по тем же областям (сакральность и власть; сила и победа; богатство, плодородие, здоровье и т. д.); наконец, серия божеств, засвидетельствованная, кроме того, в XIV в. до н. э. в митаннийско-хеттском договоре на табличках из Богазкёя (Митра—Варуна, Индра, двое Насатьев). Практически, поскольку в самых показательных случаях один и тот же текст обеспечивает материалом две, иногда три рубрики, нелегко и неразумно было бы рассматривать их отдельно.

2. Можно между тем заметить, что первая серия, обильно представленная в прозе под классическими названиями варн (*brāhmaṇá, rājanyà* или *kṣatríya, vaíśya*), в гимнах отражена очень скудно; кроме одной строфы *puruṣasūkta* (гимн Пуруше,

R̥V 10,30,12=AV 19,66) [1] и нескольких текстов Атхарваведы (так, 5,17,9, одна из строф, которую этот гимн прибавляет к R̥V 10,109; 19, 32,8, где *árya* заменяет или по-иному называет *vaíṣya*) [2], только одно неопровержимо — в R̥V 8,35 три последовательные строфы с одинаковой концовкой начинаются симметричными стихами [3]:

16. Благословите *bráhman*, благословите молитвы (*dhíyaḥ*)...
17. Благословите *kṣatrá*, благословите мужей (*nṝn*)... [4]
Благословите коров (*dhenū́ḥ*), благословите *víśaḥ*...

Мы видим к тому же, что в отличие от воинов и *víśaḥ* сакральная функция представлена не агенсами, а только своей основой и своими средствами.

Другие пассажи, на которые мы ссылаемся или могли бы сослаться, не имеют той симметричной структуры, которая сама по себе удостоверяет классификационное намерение поэта [5]. Один из самых надежных — в R̥V 10,80 (гимн Агни): группа из 4-й и 5-й строф, которые как будто намекают на те же «три состояния»; там различаются в своих архаических значениях *vīrá* 'человек-производитель' или 'человек-богатство (сыновья, помощники, людская масса)' и *nár* 'человек-герой', *ŕ̥ṣi* понимается как тип «сакрального человека», и все три объединяются попарно в симметричных конструкциях:

4. Агни дает богатство (*dráviṇam*), украшением которого являются *vīrá* (*vīrápeśāḥ*) [6], дает *ŕ̥ṣi*, который добывает тысячи (*ŕ̥ṣiṃ yáḥ sahásrā sanóti*), Агни впрягся в жертву до самого неба. Формы Агни распределены по многим местам.

5. Агни призывают *ŕ̥ṣi* со всех сторон гимнами (*ukthair ŕ̥ṣayo ví hvayante*). Агни (призывают) люди, спешащие на битву (*náro yā́mani bādhitā́saḥ*)...

В конце строфы перечень трех типов дополняется — это встречается и в других местах — названиями животных (птицы небесные, рогатый скот) [7].

3. Вообще не будет неожиданным констатировать, что соответствующие тексты — для этой ли серии людей или для других — взяты из гимнов или из фрагментов гимнов, обращенных к божествам, которые либо по своей теологической основе, либо по случаю, заставившему поэта прославлять их или молить, оказываются трехвалентными или омнивалентными, причем эта омнивалентность часто выражается — генерализующими терминами или без них — через те же три функции.

Тип божества, основоположно омнивалентного и трехвалентного, представляет Агни. В любом месте, в любой вещи Агни находится у себя дома, и целый гимн (R̥V 2,1) посвящен его отождествлению с большей частью богов. Но в более специ-

альном плане он троичен по отношению, например, к трем уровням вселенной и к богам этих уровней. Так и в соответствующих гимнах, хотя их число невелико, больше всего трехфункциональных формул. Я только что привел одну, касающуюся трех типов людей (R̥V 10,80,4—5)[8]. Вот две другие, где речь идет о типах или способах действия. В 1938 г. Э. Бенвенист прокомментировал в этом духе R̥V 8, 71,12[9], так переведенное Л. Рену:

> Agni en vue du sacrifice divin (*devayajyáyā*), lorsque la cérémonie est en cours, Agni d'abord dans les prières (*dhīṣū*); Agni dans le combat (*árvati*); Agni pour la prospérité du champ (*kṣaitrāya sā́dhase*)!

> Агни для божественного жертвоприношения, когда оно совершается, Агни сначала в молитвах (*dhīṣú*); Агни в сражении (*árvati*); Агни для плодородия поля (*kṣaitrāya sā́dhase*)[10]!

Можно спорить о точном значении *árvat* (много раз в гимнах противопоставляемого во мн. ч. *dhī́*, как в Гатах *aurvaṯ* противопоставлено *vahma* 'молитва' в Ясне 50,7)[11], но очевидно, что в этой строфе последовательно идет речь о культе, о военной или спортивной победе и о земледельческих успехах.

4. Сказав в строфе 5 cd, что клан, *víś*, гостем которого является Агни, через жертвоприношение превзойдет (других) смертных, поэт R̥V 5,3 помещает в строфу 6 cd тройное обращение к богу, имея в виду, как кажется, три основных случая этого превосходства:

> 3. (Пусть мы, о Агни, превзойдем смертных) мы в битве (*samaryé*), в ежедневных обрядах (*vidátheṣv áhnām*), мы в богатстве (*rāyā́*)[12].

5. Маруты в отличие от Агни открыто не названы «тройными», трехфункциональными. Но их природа именно такова. Хотя, по существу, они принадлежат второй функции (молодые атмосферные воины, вооруженные, отряд Индры), у них есть и отношения, часто бурные, с водой и урожаем, поскольку они производят дождь; с другой стороны, в многочисленных текстах они выступают как певцы, как заклинатели словами, гимнами, действенными молитвами и даже как жрецы (5,29,3, Voc. *brahmāṇo marutaḥ*; ср. первые сравнения с ними в начале 10,78, перед *rā́jan* и *márya*: *víprāso ná mánmabhiḥ... devāvyò na yajñaiḥ*[13]). Поэтому не вызывает удивления молитва R̥V 5,54,14, где у них просят всё — всё, распределенное по трем функциям и пополненное, увенчанное упоминанием хорошего *rā́jan*:

yūyáṃ rayím Maruta spārhávīraṃ
yūyám ṛ́ṣim avatha sā́mavipram |
yūyám árvantam Bharatā́ya vā́jaṃ
yūyáṃ dhattha rā́jānaṃ śruṣṭimántam ||

Это вы, Маруты, кто (дает) богатство, состоящее в желанных *vīrá*, это вы, кто помогает *ṛ́ṣi*, певцу мелодий, это вы, кто дает Бхарате коня (*árvantam*) и победу (или добычу, ставку, *vā́jam*); это вы, кто доставляет царя, который умеет слушать (или умеет слушаться)!

6. По-иному, чем Агни, но также достаточно прочно трехвалентными божествами являются трое Рибху. Три деяния и боги, ими пользующиеся, связывают их по отдельности или всех вместе с тремя функциями[14]. Этим объясняется, почему один из обращенных к ним гимнов почти целиком трехфункционален. В 1-й строфе R̥V 1,111 прославляет три их деяния (доводя до четырех прибавлением в третьем стихе еще одного чуда — омоложения стариков родителей), выполнение которых принесло трем искусным мастерам славу и даже обеспечило им ранг богов[15]: стремительная колесница, позволяющая Ашвинам совершать их благотворительные разъезды, два коня Индры-воителя, чудесная корова бога-жреца Брихаспати. Со 2-й строфы начинаются просьбы:

2. *ā́ no yajñā́ya takṣata ṛbhumád vā́yaḥ*
krátve dákṣāya suprajā́vatīm íṣam |
yáthā kṣáyāma sárvavīrayā viśā́
tán naḥ śárdhāya dhāsathā sv índriyám ||

Изготовьте нам для жертвоприношения (*yajñā́ya*) жизненную силу (или жертвенный напиток?), как Рибху, для энергии (в двух видах — *krátu* и *dákṣa*), производительную силу, чтобы мы спокойно жили с *víś*, состоящим из всех (или здоровых) людей (*vīrá*), дайте нашему военному отряду (*śárdhāya*) мощь Индры.

Вместе со вторым стихом-заполнителем, который просто дублирует первый (две разновидности силы, обозначенные через *íṣ* и *vā́yaḥ*, предельно близки друг к другу, *krátu* и *dákṣa* хотя бы отчасти принадлежат той же семантической зоне, что и *yajña*[16]), три остальных стиха содержат следующие просьбы: 1) средства для действенного жертвоприношения; 2) спокойная и счастливая жизнь (*kṣi-*) для всего народа (*víś*, кроме того, основная часть третьего социального класса) и для всей массы *sárva-vīra*, жизнь без нужды и болезней[17]; 3) наконец, чтобы обеспечить (*yáthā*) эту спокойную жизнь, героические свойства Индры, необходимые профессиональным воинам, *śárdha(s)*, в чем С. Викандер увидел общество молодых воинов[18]. Как мы видим, просьбы соотносятся соответственно с первой, третьей и второй функциями.

После строфы, целиком посвященной просьбе о победе (*ji-*, *sah-*) с ее экономическими целями и следствиями — приобретением, выигрышем (*sāti*), идет четвертая, весьма примечательная строфа: 1) в трех стихах она призывает пить сому сначала присоединенных к Рибху адресатов гимнов (они сами, представлен-

ные во множественном числе, названы по двоим из них — Рибху [pl.] Ваджа [pl.]), тех же богазкёйских богов, причем Индра в этом контексте назван вождем Рибху (*R̥bhukṣán*), а потом в одном стихе, который дублирует предыдущий, подкреплен своими обычными спутниками, толпой (*śárdha*) Марутов, чьим предводителем он является; 2) наконец, в четвертом стихе этих богов всех вместе (*té*) просят о трех услугах, выраженных тремя дательными падежами:

4. *r̥bhukṣáṇam Índram á̄ huva ūtáya*
R̥bhū́n Vā́jān Marútaḥ sómapītaye |
ubhá̄ Mitrá̄váruṇā nūnám Aśvínā:
té no hinvantu sātáye dhiyé jiṣé ||

Я призываю на помощь Индру — вождя Рибху, Рибху, Ваджей, Марутов пить сому, пару Митра—Варуна, теперь двух Ашвинов: пусть они вдохновят нас на *приобретение*, на *молитву* (или *благочестивую мысль*), на *победу*.

Вопреки К. Гельднеру[19], нет никаких оснований ни трактовать три дательных падежа четвертого стиха иначе, как перечисление однородных членов, ни придавать им отличающееся от обычного значение[20]: они следуют за тремя просьбами 2-й строфы, распределяясь, как и те, по трем функциям, которые, таким образом, оказываются ведущей темой гимна. Заметим, что ими оканчивается строфа, начатая перечнем (с объясненным выше добавлением к Индре) богазкёйских богов[21].

7. Именно здесь должен быть анализ R̥V 10,125=AV 4,30 (гимн Вач), помещенный во Введении.

8. Иногда один из поэтов Ригведы, то ли по особому пристрастию, то ли ввиду каких-то обстоятельств, которых мы никогда не узнаем, решает приписать омнивалентность божеству, возможности которого обычно ограниченны. Такие случаи менее многочисленны, чем можно было ожидать от религии, уже чувствительной к тому, что явится большим искушением для классической Индии,— к смешению множества богов в пользу Божества, по сути являющегося одним из них. Но есть надежные примеры, и всемогущество может тогда выражаться, как и в случаях, отмеченных ранее, имеющей или не имеющей продолжения связью с тремя функциями.

Так происходит, по крайней мере однажды, с Ашвинами в обращенном к ним гимне R̥V 3,35[22]; оттуда я извлек сначала три симметричных стиха, где божественных близнецов просят благословить *bráhman* и молитвы, *kṣatrá* и воинов, коров и *víśáḥ* (2). В огромном большинстве текстов, где упоминаются или призываются Ашвины, они не обременены таким количеством забот. Среди этих сотен стихов хорошо если найдется не-

сколько, где их сопровождают эпитеты или просьбы, имеющие отношение к войне[23] (а какой значительный бог в политеизме, какой пользующийся народным признанием святой время от времени не выходит за отведенные ему границы?); эти редкие исключения не влияют на общий характер всей их мифологии и культа; ни одна из многочисленных услуг, оказанных ими людям и некоторым животным, не носит военного характера: они омолаживают старцев, исцеляют больных и калек, соединяют в пары, обогащают, освобождают, объединяют, спасают от кораблекрушения и от гонений, даруют чудесных животных, охлаждают на горячих углях, источают молоко или мед и т. д.; напрасно было бы искать поединка, сражения.

По неизвестной причине[24] Щьяващва, поэт из рода Канва*, в 35-м гимне восьмой мандалы (восемь групп из трех строф) решил расширить теологию Ашвинов. Так он и сделал.

1. С одной стороны, он объединил их с самыми разными богами (начиная с первой триады строф и в вариантах рефрена[25]), и в особенности (Индра здесь заменен своими спутниками — отрядом атмосферных воинов Марутов) с божествами, с которыми их объединяет и богазкёйский список таким образом, что еще до раскрытия в 14-й и 15-й строфах[26] 13-я строфа, вытяжка из рефрена, восстанавливает этот список:

mitrâváruṇavantā utá dhármavantā
marútvantā jaritúr gachatho hávam... Aśvinā.

Придите на призыв певца в сопровождении (буквально снабженные) Митры—Варуны и *dhárman* (одна из форм порядка, характеризующего верховных богов) [27], в сопровождении Марутов... о Ашвины.

2. С другой стороны он приписывает им универсальное могущество, при этом трехфункциональное:

a) в отношении к «социальному статусу», основами которого являются *bráhman, kṣatrá, víś* (16, 17, 18-я строфы см. выше, 2);

b) в отношении услуг, которых у них просят (10, 11, 12-я строфы), особенно в 12-й строфе:

hatáṃ ca śátrūn yátatam ca mitríṇaḥ
prajâṃ ca dhattáṃ dráviṇaṃ ca dhattam...

Убейте врагов, заставьте соблюдать порядок[28] заключающих договор, принесите потомство, принесите богатство...

Первая и последние просьбы отчетливо выражают военную и экономическую функции; вторая, юридическая, через *mitríṇaḥ* явно намекает на верховного бога Митру, к словарю которого

* Щьяващва происходит из семьи Атри — указано Т. Я. Елизаренковой.— *Примеч. пер.*

принадлежит и *yat-* (об Адитьях и, в частности, о Митре говорится, что они *yātayájjana*).

Возможно, что эта «трехфункционализация» Ашвинов принадлежит исключительно семье Канва, поскольку единственное добавочное правдоподобное свидетельство исходит от другого члена той же самой семьи, Ватсы (R̥V 8, 8, 9):

ā́ vām vipra ihā́vaśé
'hvat stómebhir Aśvinā, |
ấriprā vṛtrahantamā
tā́ no bhūtam mayobhúvā.

Певец вас позвал сюда на помощь своими восхвалениями: о *незапятнанные*, о самые *победоносные* (*vṛtrahán*), будьте для нас *освежающей* эссенцией [29].

vṛtrahán — типично «индраический», относящийся ко второй функции, *a-riprá* 'незапятнанный' во всех других употреблениях означает ритуальную, нравственную или божественную чистоту, связанную с областью сакрального; *mayobhú* статистически относится к третьей функции, прилагаясь из 37 случаев 7 раз к Ашвинам (2 раза к ним как к врачевателям), 3 раза к врачеванию, 1 раз к камням, которыми выжимают опьяняющий напиток, 8 раз к богам или элементам, имеющим отношение к водам (Парджанья; дожди; воды, как таковые; реки), 2 раза к богатству, 2 раза к коровам, 1 раз к Питу, персонифицированной пище, 1 раз к кормящей груди, 1 раз к капле сомы, завоевывающего для нас быков, колесницы, золото, солнце, воды [30]. В результате эта тройная характеристика любопытным образом напоминает тройное имя великой иранской богини *Arədvī Sūrā Anāhitā* 'Влажная, Сильная, Непорочная'.

9. Иногда три функции появляются вне связи с отдельными божествами и без упоминания соответствующих людей. Можно привести R̥V 1, 162, 22, где так распределяются благодеяния, ожидаемые от жертвоприношения Коня:

sugávyaṃ no vājī́ svā́śvyaṃ puṃsáḥ
putrā́n utá viśvāpúṣaṃ rayím |
anāgāstvā́ṃ no áditiḥ kṛṇotu
kṣatrā́ṃ no áśvo vanatāṃ havíṣmān ||

Пусть скакун доставит нам хороших быков, хороших лошадей, сыновей и богатство, которое питает всецело! Пусть Адити даст нам непричастность к греху! Пусть конь, окруженный жертвоприношениями, добудет нам *kṣatrá*!

Можно привести также классификацию бедствий, продолжающую индо-иранские и даже, вероятно, индоевропейские представления (ME I², с. 613—623: Les trois fléaux de l'île de Bretagne); ср. R̥V 8, 18, 10, где поэт просит Адитьев [31]:

Отведите далеко болезнь (*ámīvām*), далеко ритуальную неудачу (*srídham*), далеко враждебность (*durmatím*) [32].

Ср. вариант R̥V 10, 63, 12, где Всех-Богов просят избавить от болезни (*ámīvām*), от любого недочета или ошибки в жертвоприношении (*ánāhutim*) и от разных форм агрессивности или враждебности (*árātim... aghāyatáḥ; dvéṣaḥ*).

На этом трехфункциональное обследование гимнов не кончается, но вести его надо строго. Напрашиваются два разумных правила.

1. Для корректного выявления целенаправленной классификации по трем функциям надо, чтобы все три члена, одновременно разные и единые, были, кроме того, однородными синтаксически и, главное, в мышлении (три дара, или свойства, или могущества бога, три просьбы человека и т. д.). Надо избегать пассажей типа «Я приношу тебе *жертву*, даруй мне *победу*, о бог — хозяин *богатств*» (схема R̥V 5, 4, 1, гимн Агни), или типа «Вы лучшие распределители *богатств* и самые *победоносные*, поэтому я приношу вам *жертву*» (схема R̥V 1, 109, 5, гимн Индре и Агни), или типа «О щедрые *благами*, идите по дорогам *r̥tá*, по которым вы приведете к *kṣatrá*» (схема 8, 22, 7, гимн Ашвинам), или любого другого типа с такого рода нарушением равновесия. Во многих случаях, где есть грамматическая симметрия (обычно три инструментальных падежа) мы вправе и отклонить и принять логическую однородность члена первой функции с двумя остальными. В 6, 60, 3 (гимн Индре и Агни) возможно, что второй инструментальный (первая функция) однороден с двумя другими:

Придите к нам, о победоносные, с победительными силами (*vr̥trahábhiḥ śúṣmaiḥ*), о Индра, о Агни, с поклонениями (*námobhiḥ*: вдохновляя нас в наших культовых действиях?), о вы, с нескупыми дарами, высшие (*rā́dhobhir ákavebhiḥ... uttamébhiḥ*), о Индра, о Агни, будьте (с) нами!

То же самое в 6, 59: 10-я строфа (первая функция), если следовать переводу В. Генри (см. примеч. К. Гельднера), однородна с 7—8-й строфами (вторая функция) и с 9-й строфой (третья функция).

2. Надо избегать любого толкования одной или даже двух функций, основанного на натянутой интерпретации неоднозначных или неточных понятий [33]. Поэтому-то трудно признать большинство указаний на три функции, которые в конце жизни счел возможным найти Рену, в частности в гимнах Ригведы, посвященных Варуне и Адитьям (EVP, 7,1960), и в гимнах Соме (там же, 8,1961) [34]. Не вызывает сомнений лишь толкование 9,23,5bc при условии, что *vīrá* в *suvī́ra* имеет свое узкое значение 'человек третьей функции' [35]. Но какое слово указы-

вает на третью функцию в 2,27,2? В 2,28,3 (где к тому же употребления неоднородны) *uruśáṃsa* не является ясным выражением первой функции, а *śárman* 'защита' слишком общо, чтобы характеризовать вторую. В 7,82,7ab *áṃhaḥ* 'трудное положение' не относится специально к третьей функции, так же как в 8,59,7ab *ádṛpta* 'не безумный, не безрассудный' — ко второй, а в 9,1,3ab *varivodhấtama* 'лучше всех помещающий в широкое пространство [зажатого человека]' — к первой. Первая функция не представлена ни в 9,2,10ab, ни в 9,3,5abc (где *vagvanú* не может означать ничего другого, кроме разновидности крика или шума) [36]. В 9,4,1—3 1-я строфа не есть дифференцированная третья функция, поскольку *vásyasaḥ* стоит только в рефрене, общем для трех строф; 2-я строфа не принадлежит явно первой функции, так же как *dákṣa* и *krátu* в 3-й строфе нетипичны для второй. В 9,9,9abc *máhi śrávaḥ* 'большая слава' — не обязательно военная слава. В 9, 55,1abc *puṣṭám*, конечно, не принадлежит второй функции. В 8,61,26abc *vīrávad yáśaḥ* никак не может относиться к первой функции, точно так же как *suvī́ryam* в 9,63,1 (где к тому же *śrávāṃsi* 'почести' не обязательно принадлежит второй). В 9,65,3ab *suṣṭutí* также не связано со второй функцией. И так далее.

Конечно, я далек от того, чтобы считать, что ведийское мышление управляется категориями трех функций; вне теологической системы, характерной, по моему мнению, для гимнов, указания на них редки в противоположность и ведийской прозе, и всей последующей прозе, как и Авесте, в этом отношении, вероятно, более консервативной.

10. В **6**, **7** и **8** было показано, что три гимна, отчетливо развертывающие тему трех функций, в одной из строф объединяют имена Митры—Варуны, Индры (или Индры и Агни, или Индры и Марутов, или Марутов), двух Ашвинов, т. е. тех самых богов, которых митаннийский царь призывает поручителями в богазкёйском договоре. Факт тем более примечательный, что для Ригведы это нечастая группировка богов. Она обнаруживается еще только в двух строфах [37].

1. Эти боги занимают первую половину 7,41,1 (утренняя молитва), им предшествует только Агни [38], а следуют за ними во второй половине пять других богов [39]:

prātár Agním prātár Índram havāmahe
prātár Mitrávárunā prātár Aśvínā...

Утром мы призываем Агни, утром Индру, утром Митру—Варуну, утром обоих Ашвинов...

2. В 1, 3, 4, 5, 6, 7-й строфах из 5,26 (гимн Агни) назван только Агни; в 8-й строфе без указания теонима перечисляются

приготовления к жертвоприношению, а именно набрасывание *barhís* 'пучков травы', на которых будут сидеть приглашенные боги, наконец, в 9-й и последней строфе выражается приглашение группе богов с выделением перед коллективным и исчерпывающим наименованием лишь нескольких индивидуальных имен. Так, кроме Марутов, замещающих своего вождя Индру, как и в 8,35,13, идут имена богов из богазкёйского договора:

édám Marúto Aśvínā
Mitráḥ sīdantu Váruṇaḥ |
devā́saḥ sárvayā viśā́ ||

На этой (траве) пусть Маруты, оба Ашвина, Митра, Варуна садятся — боги все вместе[40] («в полном наборе»).

Итак, три из пяти подтверждений этого списка в Ригведе находятся в гимнах с трехфункциональной направленностью и помещены там в соседстве с триадами понятий или просьб, относящихся к трем функциям. Это употребление доказывает определенное родство, заставляет думать, что список ощущался авторами как своего рода теологическое воплощение структуры, выраженной по-иному триадами, и эта интерпретация, как кажется, соответствует тому, что статистически является самой яркой характеристикой каждого из членов списка: Митра и Варуна надзирают за *ṛtá* 'порядком, истиной'[41] и всем, что с этим связано; Индра и его отряд Марутов вооружены и победоносны; Ашвины расточают себя в многочисленных индивидуальных благодеяниях, где преобладают исцеление, браки, одаривание животными и богатствами и т. д.[42].

11. Мы не знаем непосредственно комплекса ритуалов, современных составлению собраний гимнов, а содержащиеся в гимнах упоминания или намеки на ритуалы не позволяют нам этот комплекс восстановить. Описание ритуалов существовало, и неосторожно было бы интерпретировать гимны как самодостаточные. В определенной степени эту лакуну восполняют описания ритуалов, щедро засвидетельствованные позже; при изобилии предписаний, при утонченности самой теологии a priori вероятно и подтверждено многочисленными сравнительными изысканиями, что их ядро принадлежит древности. Их древность особенно вероятна, когда предписания и формулы прославляют тех богов, например Митру—Варуну, которых восхваляют и гимны, в то время как позднейшие формы религии ими пренебрегают или сводят на нет. Группировка Митра—Варуна, Индра, двое Ашвинов, как мы только что видели, засвидетельствованная и отчасти прокомментированная во многих гимнах, но неизвестная ни одной из поставедийских религий, фигурирует и в ритуалах, которые я многократно отмечал и анализировал,

почему сейчас и ограничусь напоминанием о наиболее употребительных.

1. Заклинание, сопровождающее проведение священной борозды, которая ограничит место жертвенного огня (VS 12,72), было прокомментировано во Введении, с. 20.

2. В жертвоприношении Всем-Богам для достижения определенных удач (TS 2,3,10,1,b) жрец говорит:

Aśvinoḥ prāṇo 'si... Indrasya prāṇo 'si... Mitrāvaruṇayoḥ prāṇo 'si... viśveṣāṃ devānāṃ prāṇo 'si...

Ты дыхание обоих Ашвинов... Ты дыхание Индры... Ты дыхание Митры—Варуны... Ты дыхание Всех-Богов.

Список дан здесь по восходящей и дополнен коллективным и исчерпывающим упоминанием «Всех-Богов» (ср. выше, **10**, ṚV 5,26,9).

3. Собрания домашних ритуалов (SāṅkhGS 1,17,9; PāraskGS 1,9,5) направляют того, кто хочет иметь сына, к Митре—Варуне, Ашвинам и Индре, который в одном случае выступает вместе с Агни, в другом — с Сурьей, возможно, для того, чтобы на каждом из трех уровней установить бинарную формулу (ср. выше, **7**, ṚV 10,126,1). Два последних члена переставлены (может быть, для выделения Индры, мужского начала по преимуществу?). Я сблизил с этим блестяще проинтерпретированное К. Барром в 1952 г. зороастрийское предание, согласно которому рождение совершенного человека, Заратуштры, было тщательно подготовлено сочетанием трех начал: первое — верховное, второе — военное, третье — телесное[43].

4. Начиная с типового жертвоприношения сомы при утреннем выжимании, совершающий обряд подносит чаши ряду богов, объединенных попарно; три первые пары, которые, вероятно, послужили моделью следующим,— Индра и Ваю, потом Митра и Варуна, потом Ашвины. Это снова «богазкёйские боги» с двумя отличиями: а) Ваю придан Индре то ли для сохранения бинарности, то ли как архаизм, поскольку Ваю (ср. список отцов Пандавов в Махабхарате) является древним богом военной функции; b) пара Индра—Ваю помещена во главе списка либо потому, что Индра является основным адресатом в совокупности жертвоприношений (ему оставляется полдневный сома), либо из-за вовлечения Ваю, который в качестве Ветра является богом начала, «исследователем», «вводителем».

Эта структура древняя, поскольку задолго до составления ритуальных книг, которые ее фиксируют, она служит основой целого ряда гимнов Ригведы. Так, 1,139:

1-я строфа после обращения к Агни воздает хвалу паре Индра—Ваю (*Índravāyū*), которую соседство технического термина *śárdhaḥ* 'бое-

вой отряд' помещает точно в военную функцию. 2-я строфа обращается к паре Митра — Варуна (*Mitrāvaruṇau*) и входит в круг *ṛtá* — космического и социального порядка, который и характеризует принадлежащую им — первую — функцию. Строфы 3, 4 и 5 посвящены Ашвинам (*Aśvinā*), которых строфа 3 призывает особо как богов всех форм процветания и жизненной силы, обозначенных словами *śríyaḥ* и *pṛ́kṣaḥ*.

Также и в 2,41:

Первая триада строф после вводного обращения, касающегося только Ваю с многочисленными упряжками (строфы 1 и 2), призывает (строфа 3) Индру и Ваю (*Índravāyū*) с атрибутом *nárā* — «uiri, герои». Вторая триада посвящена богам-царям (*rā́jānau*), которые взращивают Порядок, восседая безобманно на своем высоком и прочном троне, «двум вселенским царям» (*samrā́jā*) — Митре и Варуне (*Mitrāvaruṇā*). Третья триада призывает двух Насатьев—Ашвинов (*Nāsatyā...Áśvinā*), выступающих в сопровождении быков и лошадей (строфа 7); они — даватели богатства (*rayí*, строфа 9).

То же самое в 1,2 и с легко объяснимыми изменениями в 1,23.

Уже из гимнов выходило, что рассматриваемая нами группировка понималась как соответствие трем функциям и, следовательно, переносилась на уровень богов, олицетворяющий основные виды деятельности, необходимые для того, чтобы дела и в мире и в обществе шли хорошо. Ритуальные употребления позволяют констатировать и другое: если эта группировка входит, как таковая, в столь разные ситуации, как проведение ритуальной борозды, ограничивающей место священного огня, молитва о богатстве, молитва о рождении сына, утреннее выжимание в жертвоприношении Соме, то это не потому, что каждый из упомянутых богов в отличие от остального пантеона имеет особое и прямое отношение к каждому из этих действий или намерений — тогда всякий раз их группировка была бы случайной,— но потому, что группировка, как таковая, вовлечена в любое действие, благодетельно отражающееся на трех уровнях или в трех способах, которые они представляют и опекают, причем «три» значит «всё» (на всякий случай и для большей надежности с этим исчерпывающим дополнением).

12. Предыдущие соображения, развивающие первую главу «Naissance d'Archanges» (1945), делают излишним детальное обсуждение попытки П. Тиме (1960) [44] восстановить интерпретацию С. Конова (1925), направленную против трехфункциональной интерпретации богов богазкёйского договора. Согласно ему, Митра—Варуна, Индра, Насатьи введены здесь потому, что каждый из них в отдельности занимался заключением или соблюдением договоров.

Он основывается главным образом (с. 314—315) на одном

пассаже из ṚV 8,35, обращенном к Ашвинам (см. выше, **2** и **8**), который использует одновременно и чрезмерно и неполно. Он берет его как иллюстрацию обычной теологии Ашвинов, в то время как это нечто новое, единственное в собрании гимнов расширение, вызванное какими-то обстоятельствами или особым пристрастием поэта или его рода. С другой стороны, чтобы избежать напрашивающегося признания трехфункциональной идеологии, объекта его насмешек, он опускает 15,16,17-ю строфы, в которых трехфункциональная часть этого расширения достигает кульминации в виде упоминания трех начал — *bráhman*, *kṣatrá*, *víśah*. От этого набора не может освободиться и строфа 12-я: если в ней сказано *hatám̱ ca śátrūn, yátatam̱ ca mitríṇaḥ*, то не потому, что Ашвины обычно обладают свойствами Индры или Марутов или свойствами и словарем Митры, но потому, что в виде исключения и эксплицитно поэту 8,35 вздумалось приписать им обширные полномочия, объявив их присоединившимися (*-vantā*) к разным богам, которые делятся с ними своими свойствами, в особенности отчетливо (13-я строфа) — к богам других функций, Митре—Варуне и Марутам. Правдоподобно ли, чтобы царь *KURtivaza*, «пред-индийский» царь Митанни, в угоду своему личному пристрастию произвел ту же реформу теологии Ашвинов, что и два певца из семьи Канва? Формулировка Богазкёя, кроме того, не представляет Насатьев, как это делает ṚV 8,35, просто «сопровождающими» других индийских богов и благодаря этой хитрости призванными действовать в области, обычно этим последним принадлежащей; она представляет богов единых, но отделенных друг от друга в однородном списке, и более вероятно, что, как и в самых разных проанализированных выше ведийских ритуалах (**11**), каждый был привлечен в силу своего самого обычного и самого общего значения, а все вместе — в силу «организованной совокупности», которую в любых обстоятельствах обозначало их объединение.

П. Тиме (с. 303а) хочет поставить мне в заслугу указание в двух последних стихах 1-й строфы ṚV 10,125 на почти идентичную группировку Митра—Варуна, Индра—Агни, двое Ашвинов, но он, по-видимому, не прочел то, что я сказал, потому что опускает мой анализ гимна, приведенный выше, и даже не рассматривает в восьми строфах ничего, кроме этих двух стихов.

Точно так же он ignoriert различные ритуальные ситуации, в которых участвует та же группировка и которые были отмечены: одна — уже в 1941 г., после чего часто повторялась, другие — в 1947 и 1958 гг. Он воображает (с. 316*a*), что присутствие Митры—Варуны, Индры и Насатьев как свидетелей в богазкёйском договоре оправдано не только тем, что это «боги, покровительствующие договору», но еще и тем, что они — «дети или зависимые — если мы принимаем значение *bibharmi* „я рождаю (в своем лоне)“ или просто „я несу“ — богини Речи

(*Vāc*) в R̥V 10,121,1cd». Второе соображение можно было бы принять, если бы этот список встретился только в двух случаях, в договоре и в пантеистическом гимне *Vāc*. Но это не так. Если до конца следовать этому методу, то нужно было бы сказать также, исходя из формулы домашних ритуалов (11,3), что эти боги представлены здесь потому, что они, объединившись, могут дать сына царской дочери, чей брак сопровождает договор...

Такие упрощения и усечения материала удобны П. Тиме, они позволяют ему написать (с. 310*a*): «Принимая во внимание необыкновенную легкость, с которой почти все группировки людей или богов, делящиеся на три[45], могут быть объяснены в терминах теории Дюмезиля, как это экспериментально показал Дж. Браф (BSOAS, 22, с. 63—85) на материале Ветхого завета, мы можем пойти дальше в разработке этого подхода. К счастью, наша теперешняя цель связана не с тем, что говорит Дюмезиль, а с тем, что говорит ведийский поэт». Читатели настоящего раздела будут судить о том, соответствует ли это описание моей работе и был ли Тиме при чтении ведийских поэтов вдохновлен forego investigating this approach. Я только отмечаю, что он, кроме того, оставляет без внимания мой ответ (Kratylos, 4 1959, с. 97—118; «L'idéologie tripartie des Indo—Européens et la Bible»[46]; где я показал, что все без исключения пародии Дж. Брафа основаны на приемах, для меня запрещенных; конечно, нежелательно, чтобы американские читатели узнали о плачевном результате его «experiment in method».

13. У меня нет возможности — да я и не думаю, что это было бы необходимо,— обсуждать ни все, что Тиме написал отдельно о Митре, о Варуне, об Индре, о Насатьях, ни явно импровизированные спекуляции о дозороастрийском и индо-иранском пантеонах, которых у него множество. Ограничусь только несколькими исправлениями, которые касаются меня непосредственно.

В связи с эпитетом Индры *Vr̥trahan* он ссылается (с. 311—314) на кн.: L. Renou, E. Benveniste. Vr̥tra et Vr̥θragna, 1934, не упоминая мою статью «Vahagn» (RHR, 117,1938, с. 152—170), дополненную работой: P. L. de Menasce. La promotion de Vahrām (RHR, 133, 1947, с. 5—18)[47].

Отказываясь (с. 315b) от термина «пара» для индо-иранских прототипов Насатьев—Ашвинов под тем предлогом, что Насатья сначала (что маловероятно) было именем одного из двух индийских близнецов и что в Авесте есть только один архидемон Нанхайтья, он не принимает во внимание ни уже давно замеченной аналогии (H. Moulton. Early Zoroastrianism, 1913, с. 114; ср. L. H. Gray. The foundations of the Iranian Religion, 1929, с. 53) между Ашвинами и парой последних Амеша Спен-

та, Хаурватат и Амеретат, ни точного мифологического соответствия, которое я добавил к этому сближению (NA, 1945, с. 159—170) и которое П. де Менас удачно расширил [48].

Я предложил иное объяснение (NA, с. 93, и наст. изд., примеч. 3 к Введению) оппозиции авестийского Индры как архидемона архангелу Аша Вахишта (Тиме, с. 311*a*, внизу).

Противоречия, которое вменяет мне в вину П. Тиме (с. 309*b* — 310*a*) в связи с ведийским Индрой как эвентуальным поручителем договоров, не существует: я оспорил эту интерпретацию (NA, с. 29, 31—32) в версии С. Конова, которую отвергает и сам Тиме (с. 309*b*, что весьма бегло упоминается в кратком обзоре на с. 15), а потом я счел ее приемлемой (с. 33—34) в исправленном виде, принятом теперь Тиме, но тут же заметил (с. 34), что она не может служить здесь объяснением присутствия Индры, потому что, если бы это было так, значение «поручителя в договорах» должно было бы быть также приложимо к третьему божественному члену, к Насатьям, а что это не так, надеюсь, я здесь показал.

Наконец, П. Тиме не знает работ о мифологической основе Махабхараты (с. 1947 г.) С. Викандера, обнаружившего в архаической Индии доведийскую мифологию, что коренным образом изменило формулировку многих проблем ведийской мифологии [49].

Приложение II

ARÍ И АРИИ

Изучение статуса и круга деятельности Арьямана (см. гл. II) привело к следующему определению: Арьяман — это бог, который отражает целостность и устойчивость этнического общества ариев, чье название содержится в его имени, или, может быть, более скромно, группу арийских обществ, соседствующих в пространстве. Но что в точности значит слово aryá? *Или, вернее, поскольку ведийский язык широко использует еще и существительное, от которого* aryá *является производным, что значит* arí?

Оставляя в стороне этимологию, первый «корень» существительного ari, *я воспроизвожу здесь, не изменив концепции, изложение стр. 101—127 из «Troisième souverain», 1949 (усовершенствовав первую редакцию, опубликованную в RHR, 124, 1941, с. 36—54). Тогда в основу было взято положение, высказанное П. Тиме в 1936 г. в книге «Der Fremdling im RigVeda, eine Studie über die Bedeutung der Worte* arí, aryá, aryamán *und* aryá*»=Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 23, 2, 1939.*

Я исправляю только одну фактическую ошибку издания 1949 г. и опускаю рассмотрение проблем греч. ἀρι-, ἐρι-, *ирл.* aire, *которых здесь касаться не хочу.*

I

П. Тиме внес десять лет назад ценный вклад в наши знания словаря, цивилизации и религии древнейших индийцев и индоиранцев. Не соглашаясь с ним в основном пункте, мы тем не менее считаем, что он показал, что с коротким существительным *arí*, которое Блумфилд называл «l'enfant terrible ведийской экзегезы», можно справиться.

Иногда ведологи вынуждены вместе с самой индийской традицией придавать самые разные, вплоть до противоречивых, значения терминам, часто повторяющимся в гимнах. Они прилагают тогда усилия, чтобы хотя бы в идеале привести их к единству, выводя значения друг из друга или все из одного, до-

стоверного или гипотетического. Но случается, что материал сопротивляется или объяснение оказывается неубедительным: таков случай с *arí*. Длинная преамбула, предпосланная Грассманом соответствующей статье в его словаре, не установила удовлетворительной связи между четырьмя группами значений, которые он последовательно разносит по шести рубрикам: 1) *regsam, strebsam*; 2) zu den Cöttern *strebend*, *fromm*, der *Fromme,* von Personen; 3) zu den Cöttern *strebend*, von Liedern und Gebeten; 4) *begierig, schatzgierig, kampfbegierig*; 5) *gottlos*, der *Gottlose*; 6) *Feind**. Первое значение, к тому же скудно представленное в перечне Грассмана, явно может быть ориентировано на стремление к праведности, стремление к вожделению и стремление к вражде. Но, как говорил Бергень, из корня, которому приписывается неясное значение побуждения к движению, легко извлечь все, что угодно. П. Тиме пересмотрел весь материал, сделал заново переводы и предложил точное первое значение, которое непосредственно соответствует многочисленным пассажам и которое к тому же, по его мнению, наиболее естественно и конкретно объясняет как дивергентное развитие значений *arí*, так и значения его производных.

Arí буквально означает 'чужой' (для большей точности Тиме переводит 'der Fremde'**, когда слово не имеет эмоционального оттенка, положительного или отрицательного, и 'der Fremdling'*** в противоположном случае). В главе II (с. 11—76) эта гипотеза проверяется на всех соответствующих текстах Ригведы: повсюду она дает результаты более предпочтительные, чем те, которые были достигнуты ранее, без всякой софистики и почти без натяжки. Тексты расклассифицированы в зависимости от значения *arí* 'чужой — *Fremder'* (с. 11—14) или 'чужой — Fremdling' (с. 14—62); в последней группе Тиме вскрывает две подгруппы, в свою очередь имеющие подразделы: 1) чужой как друг: как гость и пользующийся покровительством; как получатель даров и услуг; как получатель и как даритель благословений и похвал; 2) чужой как враг: как угрожающий; как соперник в милостях богов; как могущественный; как обладатель завидных благ; как соперник или враг в собственном смысле слова.

В главе III Тиме рассматривает употребление слова *arya*, производного от *arí*, как *ávya* 'связанный с овцами' — производное от *ávi* 'овца'. Окситон *aryá* не представляет трудности: это прилагательное, которое с разными оттенками означает 'отно-

* '1. *деятельный, усердствующий*; 2. *усердствующий* (по отношению к богам), *благочестивый, праведник* (о людях); 3. *усердствующий* (для богов песнопениями и молитвами); 4. *алчный, алчущий богатства, алчущий битвы*; 5. *безбожный, безбожник*; 6. *Враг*'.— ***Примеч. пер.***

** Чужой (сущ.).— ***Примеч. пер.***

*** Чужак.— ***Примеч. пер.***

сящийся к чужому', а именно: когда речь идет о боге — «защитник чужого», а когда речь идет о смертном — «гостеприимный, gastlich», откуда короче и субстантивированно «хозяин дома, Herr». Но есть и *árya* — парокситон, и тут внезапно вопрос встает очень остро.

Árya, не встречающееся в Ригведе, появляется в ритуалистической литературе в особых контекстах: оно противопоставляется *śūdrá* и тогда, в форме *ā́rya*, как будто обозначает члена трех общественных классов ариев, «дваждырожденных» — в оппозиции к *śūdrā* (какова бы ни была природа этих последних); в то же время контексты, представляющиеся бесспорными: 1) противопоставляют *árya* и *ā́rya*; 2) отличают *árya* от *brāhmaṇá* и *kṣatríya*, т. е. от двух первых классов ариев, от жреца и воина; индийские комментарии к этим текстам говорят, что тогда *árya* означает *vaíśya*, т. е. члена третьего класса, класса скотоводов-земледельцев; наконец, не упрощает положения вещей и грамматист Панини, утверждая, что парокситон *árya* одновременно значит *svāmin* 'хозяин' и *vaíśya* 'человек, принадлежащий к последнему из трех классов ариев'.

Вот, например, текст из ритуального трактата *Lāṭyāyana SS*, 4,3, 5—6 (Тиме, § 89): *dakṣiṇena mārjāliyam aryo 'ntarvedi dakṣiṇāmukhas tiṣṭhed bahirvedi śūdra udannukhaḥ, aryābhāve yaḥ kaś cāryo varṇaḥ*. «К югу от огня *Mārjāliya* пусть арий находится внутри священного участка лицом к югу, а шудра — вне священного участка, лицом к северу; в отсутствие ария [его может заменить] любой „*āryo varṇaḥ*", любой класс ариев». Как говорит Тиме, не стоит терять времени для установления того, что *arya* и *ārya* имеют здесь разное значение: это очевидно.

Вот, с другой стороны, перечень из Ваджасанейи-самхиты, 26, 2, образованный к тому же сведéнием стихов из разных и удаленных друг от друга мест Атхарваведы (два первых — 19, 32, 8, третий — 6, 43, 1), где, конечно, как думает Тиме, правильно *ca-aryāya*, а не *ca-āryāya* (§ 91):

brahmarājanyābhyāṃ
śūdrāya cāryāya ca
svāya cāraṇāya ca.

брахману и кшатрию, *шудре* и *арию*, своему собственному и чужому.

Представляется, что и в этом и в аналогичных текстах *arya*, оставаясь в оппозиции к шудре, кроме того, отличает людей двух первых классов — брахмана и воина.

Тиме надеется снять все трудности указанием, что *vaíśya*, член класса скотоводов-земледельцев, привязанный по определению к земле и к земному богатству, в максимальной степени является хозяином дома, т. е. типовым «принимателем гостей»; переход от *aryá* 'гостеприимец, хозяин дома' к *árya* 'человек третьего класса' предельно прост. И тем не менее оппо-

зиция *śūdrá-árya* в упомянутых текстах есть оппозиция не социального класса, а личного характера, оппозиция *Knecht* и *Herr,* слуги́ и хозяина (разница акцента может объясняться чрезмерной генерализацией акцента в «*árya*!» зват. п. от *aryá*; ср. эволюцию франц. «*mon sieur*!» к «*un monsieur*»).

С этого момента Тиме идет по широкой дороге: он допускает (гл. IV), что бог Арьяман — бог гостеприимства, и это, как он думает, хорошо объясняет его роль. Но тогда он вынужден свести к минимуму матримониальную функцию Арьямана: Арьяман первоначально занимается браком лишь постольку, поскольку сам акт брака содержит в себе элемент визита, гостеприимства, учтивого обмена обещаниями и поскольку, вступая в брак, человек основывает домашний очаг, условие и главное выражение гостеприимства.

Наконец (гл. V), переходя к имени ариев, *ā́rya,* в свою очередь являющемуся производным от *árya*, т. е. вторым производным от *arí*, Тиме понимает его этимологически как «zu den arya, zu den Gastlichen gehörig», откуда «wirtlich»; это обращенное и дополнительное значение *árya* — «gastlich». Почему же «арии» так себя именовали? Чтобы отличаться от варваров: «Именем *die Wirtlichen* („хозяева“) называли себя те, кто среди чужих им по языку и религии народов с гордостью осознавал свое праведное благочестие и благородный образ мыслей и как характерный признак человечности в противовес варварской грубости своих соседей ощущал стремление предоставить беззащитным помощь и кров» (с. 145). Небольшую дополнительную проблему ставит имя, которое давали себе ближайшие родственники ведийских индийцев — иранцы: если др.-перс. A R Y может читаться и *āriya* и *ariya*, то авест. *airya* основано на **arya*; Тиме вынужден, таким образом, допустить, что, в то время как индийцы называли себя в национальном плане «die Wirtlichen» (*ārya*), иранцы придерживались первого наименования — «die Gastlichen» (*arya*).

В главе VI на основании предыдущего материала Тиме намечает ведийский образ «чужого»; затем, впервые переступая за пределы индо-иранской области индоевропейского мира, он предлагает выводить из санскр. *ari-* начальный элемент греческих прилагательных типа *arisphalês* (гомеровский эпитет дороги со значением 'tückisch für den Fremdling') и *erikudês* (означающий буквально 'die Rühmung des Fremdlings besitzend').

II

Этот анализ продвигает вперед ведийскую экзегезу столь же непреложно, сколь и существенно; благодаря ему оказываются проясненными многочисленные пассажи в гимнах. Но полностью

ли удовлетворительна новая интерпретация *arí*? Нельзя ли, не меняя общего направления, улучшить ее? Вот трудности или, вернее, единственная, но многосторонняя и значительная трудность, которая, по-видимому, существует.

1. Один из пунктов, на которых Тиме обоснованно настаивает, затрагивая слово *ā́rya* (с. 145 и сл.), следующий: как и многие общества, ведийские индийцы присваивали себе исключительное право на благосклонное содействие своих богов; вследствие этого они стремились сохранить монополию на успешность молитв и обрядов, и это чувство придавало им гордость, уверенность, что обильно представлено в поэзии. *Ā́rya* определяется как 'приносящий жертвы' (*yájamāna*, R̥V 1,130,8; 156,5), как тот, 'кто выжимает или приготавливает сому' (*sunvát,* 1,33,7; 6, 31,4; *sú̄ṣvi*, 6,23,2), как тот, 'кто воспевает' или 'кто восхваляет богов' (*gr̥ṇát*, 6,31,4; *stuvát*, 1,33,7). И обратно, не-арии, *dásyu*, определяются как 'те, кто не совершает приношений' (*ápr̥ṇataḥ*, 5,7,10). Бог Индра гордится тем, что «дал землю *ā́rya*» (4,26,2), приблизительно как библейский Бог дал Землю Обетованную своему избранному народу. Поэт советует Индре делать тщательное различение между *ā́rya*, которые поклоняются богам, и *dásyu*, не имеющими (религиозных) законов, и т. д.

Теперь обратимся к многочисленным текстам, помещенным Тиме под рубрикой «чужой как конкурент в милости богов» (с. 50—52), где поэт рассматривает *arí* как соперника перед богом, заклинает бога делать тщательный выбор уже не просто между религиозными *ā́rya* и безрелигиозными варварами, а между теми людьми, которые обращаются к нему как бы с одинаковым правом и, во всяком случае, используя одинаковые сакральные приемы; например, 8, 1, 4: «Они спешат наперебой, о щедрый, песнопения (*vípaḥ*) искусного певца (*vipaścítaḥ*) *arí* и [песнопения] людей [наших], приди сюда...»; 8, 65, 9: «Минуя всех искусных певцов *arí*, скорее приди сюда. Дай нам высшую славу». В другом месте поэт побуждает самих певцов (*víprāḥ*) превзойти своей речью (*vācā́*) речь *arí* (*vā́cam aryáḥ*), чтобы привлечь Индру (10, 42,1). Еще в одном месте (1, 70, 1) поэт высказывает просьбу: «Дай нам превзойти многочисленные молитвы *arí* (*pūrvī́r aryó manīṣā́*)». Мы сейчас увидим, что такого рода отношения между *arí* и «арийскими богами» лежат на глубинном уровне в почти трети текстов, где фигурирует это слово.

Вот примечательная черта *arí*: он произносит богам *ā́rya* песнопения (*vípaḥ*), молитвы (*manīṣā́ḥ*), у него при богах *ā́rya* есть квалифицированные толкователи (*vipaścítaḥ*), и все это относится к людям, от чьего имени говорит поэт. Не означает ли в таком случае *arí только часть чужих* — не тех, которые назва-

12 Зак. 61

ны «безбожными», «не имеющими культов», подобно тому как многие народы прозваны их соседями «шепелявыми» или «немыми», потому что они говорят на другом языке, но тех, кто, будучи чужими в узкой социальной группе, к которой принадлежит поэт или совершающий обряд, имеет тех же богов и те же культы?

2. Ведийский язык не имеет недостатка в словах, выражающих то или другое из вторичных значений, которые приняло *arí*, исходя из первого значения «чужой». Для «гостя» у него есть *átithi, śátru* и большое число синонимов для «врага» (Рену, JA, 230, 1, 1938, с. 334, примеч. 2, и с. 336, примеч. 1; Rodhe. Deliver us from evil, Lund, 1946, с. 46 и сл.), *sapátna* и некоторые другие для обозначения «соперника». «Чужой» как отрицательное понятие в противопоставлении родным, близким (*svá, nítya*) обозначено через *áraṇa* буквально 'удаленный'; наконец, *dā́sa*, *dásyu* — почти собственные имена «чужой варвар, не-арий, исконный враг арийского мира». В общем, значение этих слов столь же устойчиво, сколь и определенно: никогда первые не значат ничего, кроме соответственно «гость», «враг», «соперник»; *áraṇa* иногда поворачивает в сторону значения «враг» (впрочем, не в Ригведе), но основное и постоянное его значение противоположно *svá* 'suus'. Что же касается *dā́sa* и *dásyu*, то они колеблются только между значением в плане человека и эквивалентным смыслом в мифологическом плане — «демон»; естественно, между *dā́sa* (или *dásyu*) и *átithi* нет никаких точек соприкосновения.

Напротив, каково бы ни было исходное значение *arí*, «чужой» или нечто иное,— и тут Тиме ничего не может возразить,— это значение рассеивается и *закрепляется* в разных направлениях, в частности одновременно в двух противоположных: «гость» и «враг». С другой стороны, в этом последнем значении оно никогда не подразумевает варварство и никогда, как *dā́sa* или *dásyu*, не переходит в мифологический план, т. е. никогда не обозначает демона; так, Вритра иногда называется *dā́sa* или *dásyu* (ṚV 2, 11, 2 и т. д.; ср.: E. Benveniste, L. Renou. Vṛtra et Vṛθragna, с. 166), но никогда *arí*. Не кажется ли в связи с этим правдоподобным, что *arí* обозначает особую разновидность «чужого», с которым возможны нюансированные, меняющиеся, даже одновременные отношения дружбы и вражды, но который при этом сохраняет свой особый характер; в качестве «гостя» он представляет собой тем не менее и прежде всего «нечто другое» по сравнению с точным значением его имени; в качестве «врага» он, однако, защищен от некоторых языковых эксцессов, и в частности от всякой «демонификации».

3. В более общем плане и оторвавшись от контекста ведийского санскрита, можно спросить себя о понятии «чужой» в той мере, в какой оно сохраняет позитивный смысл, в той мере, в какой оно кажется нам автономным, центральным и первичным, предшествующим столь разошедшимся значениям, как «враг», «гость», «союзник», «дикарь» и т. д.; не является ли оно понятием современным, поздним завоеванием или фантомом человеческого ума? Оно как будто не засвидетельствовано ни одним общеиндоевропейским термином. Конечно, понятие чужого присутствовало в мышлении древних индоевропейских народов, но там оно проявлялось только как вторичное значение слов, выражавших другие понятия, как правило отрицательные, такие, как «другой» (типа *alienus*), «внешний», «далекий» (типа *externus, árana, fremd*), «не оседлый», «путешественник» (типа *peregrinus, advena*); греч. ξέν(F)ος, сопротивляющееся индоевропейским этимологиям, тоже, возможно, развилось от более точного к менее точному значению — от «гостя» к «чужому»; во всяком случае, примечательно, что оно не пустило прочных корней в направлении «враждебность»; если одно западноевропейское слово, означавшее собственно гостя (герм. *Gast*, русск. *гость*), в латинском получило значение врага (*hostis*), то это оказалось возможным лишь при очень быстрой и полной потере его старых связей со значением 'гость' (*hospes*, *Hostus*).

Короче говоря, ни для одного слова ни в одном индоевропейском языке не засвидетельствована серия значений, исходящих из первичного «чужой», которая устанавливалась и организовывалась бы наподобие семантического пучка *arí*; это, конечно, потому, что, как уже было сказано, не вполне негативное понятие «чужого» не нашло себе места в представлениях об обществе и о мире, как их выражали данные языки. Поэтому надо искать для *arí* в направлении «Fremdling» первое значение, более конкретное, более позитивное и при этом не такое современное, как «Fremdling».

4. Вторая глава книги Тиме более убедительна, чем следующие, и его толкование *arí* удовлетворяет в большей степени, чем толкование *árya* и *ārya*. Уменьшение надежности ощущается по мере перехода от первичного слова к производным. Что бы ни говорилось, но вызывает удивление, как общее этническое наименование индийцев и иранцев (**Arya* или **Ārya* здесь несущественно) стало простым апеллятивом, неожиданным намеком на бесхитростную добродетель, хотя бы на гостеприимство, и почему оно происходит от существительного, в котором уже нет ничего от этого этнического значения.

III

Все эти разнообразные затруднения, конечно, исчезли бы, если бы слово *arí,* не теряя никаких оттенков значения, указанных Тиме, уже заключало бы в себе ядро того, в чем, например, в Индии нельзя отказать его второму производному *ā́rya*, а в Иране его первому производному *airya*, т. е. если бы оно относилось не неизвестно к каким «чужим», но только к тем, с кем некая группа ведийских индийцев признавала связи более широкие, чем семейные или клановые, связи «арийскости».

Проверим значение такого рода во всех контекстах с участием *arí*, а для уточнения воспользуемся двумя весьма справедливыми замечаниями Тиме.

1. С. 151: *arí* употребляется только в ед. ч.; Тиме, бесспорно, улучшил перевод, трактуя форму *aryáḫ* только как gen. или abl.sing. даже там, где до него видели nom. или acc. pl.

2. С. 60,151: ед. ч. *arí* выступает нередко в соединении с такими формами мн. ч., как «народы», «люди», например R̥V 9, 61, 11 (Тиме, § 56):

enā́ viśvāny aryá ā́
dyumnā́ni mā́nuṣāṇām |
siṣāsanto vanāmahe ||

Через этого [сому], воспевая, мы захватим все [великолепие] *arí*, [все] великолепие людей.

Эти две особенности привели Тиме к мысли (с. 151), что *arí* должно было быть *родовым* понятием, т. е. не столько банальным собирательным существительным, но существительным, выражающим «суть» некоторого рода людей (подобно тому, как мы говорим «томми»). С оговоркой, что таким образом установленный нюанс между «собирательным» и «родовым» понятиями поверхностен, Тиме, безусловно, прав. Подкрепляя его интерпретацию дополнительным соображением, которое мы хотим проверить, предположим, что для *arí* подходит значение, колеблющееся между собирательным и родовым, от «совокупности (или некоторой совокупности) ариев» до «среднего ария» или «типового ария». Легко показать, что это значение подходит к любому пассажу, а в большом числе случаев улучшает перевод.

1. Прежде всего, как было замечено выше, это значение делает понятными все контексты, где *arí* или жрецы *arí* обращаются к богам с просьбами, заклинаниями, жертвоприношением сомы и т. д., вообще поддерживают с этими богами отношение обмена и взаимной щедрости:

R̥V 1, 9, 10 (Тиме, § 8): «...высокому Индре *arí* поет высокую песнь приглашения» (частица *id* 'тоже' относится, несомненно, не к

следующему за ней *arí*, но к предшествующему *bṛhaté* 'alto' извлекая из него, таким образом, «отзвук» предыдущего *bṛhát* 'altum').

10, 86, 1 (§ 10): Индра удивляется: «Ведь бросили выжимать сому. Не стали считать Индру богом (там), где мой друг Вришакапи наслаждался процветанием чужого *arí*», т. е. *arí* состоит из людей, которые до этого случая регулярно совершали для Индры жертвоприношения сомы.

8, 8, 9 (§ 21): «Певец призвал вас сюда восхвалениями, о Ашвины, вы, кто щедры к *arí*» (*ariprá-* Тиме переводит 'Fremdlingbeschenkende').

10, 148, 3 (§ 26): «Воспой, о Индра, как ученый певец в ответ (*abhi-arc-* Тиме переводит „entgegen singen") на восхваления *arí*, принимая дружбу певцов...».

1, 122, 14 (§ 27): «Пусть богини Утренней Зари, которые сбегаются на восхваления *arí* (конечно, заказанные *arí*), примут нас обоих (певца и заказчика)».

7, 100, 5 (§ 35): «Сегодня я прославлю это имя твое, о Шипивишта (Вишну), это имя благородного господина — я, знающий искусство жертвоприношения (*vayúnāni*) *arí*».

8, 65, 9, (§ 43): «Минуя (т. е. пренебрегая) всех заклинателей *arí*, приди сюда. Вложи в нас великую славу» (ср. другие тексты того же рода, приведенные выше, с. 177: 8, 1, 4; 10, 42, 1; Тиме, § 44, 45).

1, 70, 1 (§ 45): «Можем ли мы превзойти многочисленные молитвы *arí*».

Такая же простота в обращении или единство *arí* с богами или религиозными (*śraddhā́*) и юридическими (*yat-*) понятиями ариев содержатся еще в разных контекстах и в R̥V 1, 150, 1 (§ 12); 7, 92, 4 (§6); 1, 84, 1 (§ 18); 1, 185, 9 (§ 19); 8, 54, 7 (§ 23); 3, 43, 2 (§ 24); 4, 38, 2 (§ 28); 1, 186, 3 (§22); 8, 1, 22 (§ 30); 1, 4, 6 (§ 31); 10, 38, 5 (§ 32); 6, 51, 2 (§ 33); 5, 48, 5 (§ 34); 10, 39, 3 (§ 63); ср. AV 20, 127, 11 (§ 68): речь идет почти о трети пассажей, где фигурирует слово *arí*. Можно легко убедиться, что в этих текстах (за исключением 1,150, 1, где трудность вполне преодолима, ср. Renou, JA, 230, 1938, с. 334, примеч. 2) собирательное значение «арийский мир» (с расширением и в смысле, сравнимом с понятием «христианство» в средние века в Европе, или, несколько ограничив себя горизонтами эпохи, некая обширная совокупность ариев) столь же возможно, а часто и более предпочтительно, чем родовое значение «средний арий».

2. Понятно, что *arí* 'совокупность ариев' часто вступает в конфликт с той или другой из своих «фракций», с каждым арийским индивидом, который обнаруживает желание власти; сколько христианских князей в средние века и позже меньше думали о том, чтобы служить христианству, чем о том, чтобы им завладеть, меньше о том, чтобы сражаться с «неверными», чем о том, чтобы стать самыми прославленными, самыми великолепными, самыми сильными, самыми грозными среди христиан! Более точное значение, которое мы здесь предлагаем, подходит, как и «Fremdling», к многочисленным текстам, где выражается варьирующееся от состязания к войне соперничество между неким «мной» и неким «нами» (обозначающими автора

гимна или вождя *árya* или группу *árya*, от имени которой он говорит) и *arí* (Тиме, § 36—61, 66, 67). Но это более точное значение подходит, кроме того, и для текстов с совершенно другой ориентацией, в которых допускается особая связь (иногда это равенство, чаще родство или импликация) между неким «мной» или некими «нами» (*árya*), с одной стороны, и тем же самым понятием *arí* — с другой. Мы уже видели некоторые из этих текстов:

3, 43, 2 (§ 24): «Приди сюда, (о Индра), от многих народов сюда! [Приди сюда] к благословениям *arí*, к нам с двумя твоими рыжими конями».

1, 122, 14 (§ 27): «Пусть богини Утренней Зари, которые сбегаются на восхваления, заказанные *arí*, примут нас обоих (певца и заказчика)».

1, 186, 3 (§ 29): «Я прославляю (*gṛṇīse*) восхвалениями вашего очень дорогого гостя (*átithim*) Агни... чтобы он был для нас хорошо воспетым Варуной и чтобы он нам дал прохладительное (как) хозяин, которого прославляет *arí*».

7, 100, 5 (§ 35): «Сегодня я прославлю это имя твое, о Шипивишта (Вишну), (имя) благородного господина — я, знающий искусство жертвоприношения *arí*...».

Все эти тексты, которые в системе Тиме хорошо понимались бы при условии, что *arí* означает только и неизменно «гость» (чего на самом деле, конечно, нет), понимаются плохо, как только *arí* начинает означать главным образом «чужой» (если бы еще потихоньку вывести в «чужом» на первый план «гостя», но эта уловка тут же навлекает на себя критический залп, ср. выше, с. 178—179). Напротив, единообразное толкование, лежащее в основе этих текстов, становится четким и безупречным, если придать *arí* (по отношению к арийскому «я») одновременно и собирательное и родовое этническое значение типа «христианство» или «средний христианин», «типовой христианин» (по отношению к «я» средневекового христианина). «Такой бог ариев непременно ответит на призыв праведных ариев; я поступаю как праведный арий, которым я являюсь; значит, бог ответит на мой призыв».

А вот текст, который невозможно понять буквально, не допустив основоположного родства между индивидом *arya* и *arí* (9, 79, 3; Тиме, § 37):

utá svásyā árātyā arír hí ṣá
utā́nyásyā árātyā vṛ́ko hí ṣáḥ |
dhánvan ná tṛ́ṣṇā sám arīta tā́ñ abhí
sóma jahí pavamāna durādhyàḥ ||

Тиме предлагает видеть в *vṛ́ka* 'волк' термин, обозначающий некоторую разновидность парии, максимально «чужого» в этом типе, что вполне возможно; но он, как кажется, видит в этом *vṛ́ka* лишь синоним, по-видимому усиливающий, *arí*; это

возможно, только если пренебречь, что он и делает, симметрией двух первых стихов и снизить значение оппозиции *svá—anyá*. На самом деле порядок слов с очевидностью заставляет противопоставить *arí* и *vṛ́ka*, как *svá* 'suus, proprius' противопоставляется *anyá* 'alius, alienus' и, следовательно, признать в *arí* близость к понятию *svá* и отталкивание от понятия *anyá*: «[Защити] от вреда *propria*: ибо это *arí*! [Защити] от вреда *aliena*: ибо это волк! Пусть как в пустыне, жажда их охватит! Сома, ты, который течешь светло, порази злонамеренных!» Менее кратко и более ясно: «Защити верного тебе, о Сома, от вреда, который может прийти к нему от его *svā́ḥ*: это *arí*, совокупность ариев или средний арий, и также от всего, что может прийти к нему от тех, кто с ним не связан, от настоящих чужих: это волк».

Другой текст, служащий Тиме отправной точкой, также читается более удовлетворительно, если *arí* имеет предложенное нами значение:

víśvo hy ànyó arír ājagā́ma
mámé́d áha śváśuro nā́ jagāma.

Тиме переводит, придавая *arí* общее значение 'Fremder': «Ist doch jeder andere (nämlich jeder) *arí* gekommen, mein eigener Schwiegervater aber ist nicht gekommen» 'Всякий другой гость явился, | А мой свекор и впрямь не пришел'. Предполагается, что речь идет о *заранее приготовленном* пире, на который *ожидался* свекор (это вытекает из окончания строфы); маловероятно, чтобы туда явились «случайные чужие», чтобы туда пришел «всякий, любой чужой»: *víśvo ... anyó aríḥ* должно обозначать людей, имевших, как и свекор, основания прийти и, может быть, получить приглашение. Не естественнее ли и не богаче ли смыслом тогда перевод: «Вся остальная община ариев пришла (на мой пир), а мой свекор, тот из ариев, который мне ближе всего (*mámé́d áha*), не пришел!»

Перед нами, таким образом, соположение одновременно и различных и наслаивающихся друг на друга — как частный, особый и общий случай — двух уровней социальной связи, имплицирующей неравные этикетные обязательства: родство по браку в узком смысле (невестка, свекор) и другое родство, более широкое, этническое, а не семейное, обозначаемое *arí*; свекор — член общины ариев, самый близкий к своей невестке; только он действительно обладает качеством, отраженным в его имени, качеством, которым другие арии могли обладать только потенциально, поскольку данная невестка, очевидно, вышла замуж внутри общины ариев за сына данного свекра и ни за кого другого.

В том же кругу идей находится заинтересованность ария в том, чтобы получить восхваления *arí*; эта заинтересованность,

которая отмечается в ряде выражений и чей механизм Тиме очень четко вскрыл (§ 28 и сл.), становится более понятной, если для ария речь идет о том, чтобы упрочить лестную репутацию, общественное уважение *внутри арийского мира* (или, во всяком случае, арийской общины, с которой он имеет дело), под контролем арийских богов, с теми благоприятными последствиями, которые позволяет ожидать от всего этого традиционная арийская мораль. И, напротив, что́ благородному арию до восхвалений тех, кто говорит на непонятном варварском языке, тех, кто не знает ни этикета собеседований с богами, ни добрых обычаев, принятых у единственных людей, идущих в счет,— у Ариев?

Если *arí* как мы предполагаем, имеет значение одновременно собирательное, родовое и этнически окрашенное, то его отношения с *ā́rya* «принадлежащий к общине ариев» ясны, а трудность переносится туда, где Тиме думал ее снять своими рассуждениями в главе III: между *arí* и *ā́rya* вклинивается *arya* (ударный окситон и пароксситон). Какой оттенок между *arya* и *ā́rya* предположи́м в текстах, бесспорно их различающих?

Лингвистических колебаний нет: каково бы ни было значение второго производного *ā́rya*, именно *arya*, первое производное от *arí*, должно означать собственно «принадлежащий к арийскому миру», и, действительно, в Авесте это значение передается словом *airya*, эквивалентом не *ā́rya*, но *arya*, и это та же форма с кратким гласным, которая дала *Ir, Iron*, этническое название части кавказцев — осетин. Повторим вместе с Тиме все употребления окситона *aryá*.

1. *aryá* встречается главным образом как эпитет бога; Тиме переводит его как «Fremdlingsschützender», но смысл «принадлежащий к арийскому миру, покровитель арийского мира» подходит не хуже, а иногда и лучше: R̥V 7, 65, 2 (§ 72: Митра и Варуна названы «двумя *ásurā aryā́*»); 2, 35, 2; 4, 1, 7; 5, 16, 3; 7, 8, 1 (§ 75—76—77 и 97: Агни назван *aryáḥ*, а в последнем тексте *rā́jā ... aryáḥ*); 1, 123, 4 (§ 78: *Утренняя заря — aryā*); 10, 34, 13 (§ 79: Савитар — *aryaḥ*); Утренняя Заря и Воды названы *aryápatni* 'те, чей супруг *aryá*'; риторический прием, сравнимый с тем, что те же Воды, пока они еще связаны, называются *dāsápatnī* 'те, чей супруг *dā́sa* — варвар'; никак нельзя, что бы ни предпринимал Тиме, не сблизить эти два эпитета, и его перевод *aryápatnī* 'Fremdlingsbeschützende Herrin', конечно, менее естествен; наконец, 8, 33, 14 (§ 71), Индра приглашается на церемонию выжимания сомы (*sávanāni*), определяемого эпитетом *aryám*, который Тиме пе-

реводит «то, что принадлежит чужому, was des Fremdlings ist», но что, без сомнения, проще и сильнее переводится как 'действие, присущее арийской общине', и отсылает к исключительной привилегии ариев на ритуал сомы и на посещение Индры как счастливое следствие этого.

2. В другом употреблении, в трудном тексте (5, 75, 7; § 82), обоих Ашвинов как будто просят «не смотреть в сторону в поисках *aryá*». Тиме переводит (наречие) *aryayā́* 'auf eurer Suche nach einem gastlichen Herrn', но столь же уместно придать *aryá-* значение 'член арийской общины', и эта строфа присоединится, например, к приведенной выше 1, 51, 8, где поэт советует Индре твердо различать благочестивых *aryá* и варваров *dásyu*, не имеющих религии. Эпитет *sādhvaryā́ḥ*, данный коровам в 10, 68, 3 (§ 83) и поставленный рядом с *atithinīḥ* ('полезные гостям'), вероятно, не синоним и должен с некоторым нюансом напомнить о пользе этих животных для членов *arí*, арийской общины.

3. В двух пассажах Тиме пытается показать, что *aryá* перешло от значения 'Gastlicher' к значению 'Herr': в одном из них, 4, 16, 17 (§ 85), это Индра, просимый под этим именем в звательном падеже защитить своего приверженца в день битвы, и ясно, что наше объяснение более точно: арий обращается к естественному покровителю всего арийского; что касается другого, 8, 1, 34 (§ 84), имеющего двойное значение («приличное» и обсценное), то и здесь наша интерпретация подходит так же, как интерпретация Тиме: женщина называет *aryá* человека, владеющего прекрасным «орудием наслаждения» (пища или нечто другое). К тому же вполне естественно, что в легкопредставимых обстоятельствах, особенно позднее, например по отношению к *śūdra, aryá* ощущалось как эквивалент «хозяина, *svāmin*» (Тиме, § 95).

4. Наконец (§ 86), поствединское *kadarya* (дословно 'quid агуа?', откуда 'не *arya*') как отрицательное означает, во-первых, человека «скупого», но, кроме того, в более общем плане, как указывает Тиме (с. 89, примеч. 1), «нечеловеческого» человека, значение, которое объясняется исходя из *aryá*, понимаемого и как «член арийского мира», и как «щедрый»; *kadarya* называют человека, недостойного имени *aryá*, ведущего себя неподобающе для *aryá* ни с точки зрения гостеприимства или щедрости, ни с других точек зрения.

Во всех этих случаях, следовательно, *aryá* с ударением на последнем слоге хорошо интерпретируется как производное от *arí*, означающее собирательно «мир (или обширная совокупность) ариев» или типовой «средний арий». Так мы почти при-

близились к традиционному значению *árya* (после Ригведы) и в то же время стоим у края упомянутой выше трудности, которую Тиме хотел обойти, изгибая значение *arí* и *aryá*, но которая вновь возникает с того момента, когда *arí* и, следовательно, все его производные уже имеют отношение к «арийскости». Перечитайте тексты, приведенные на с. 175, они наиболее характерны.

LāṭyāyanaŚS, 4, 3, 5—6 (не акцентировано, но речь идет об *árya*): «К югу от огня *Mārjālīya* пусть *arya* находится внутри священного участка, лицом к югу; а *śūdra* — вне священного участка, лицом к северу; в отсутствие *arya* его (может заменить) любой класс *ārya*». *Arya*, таким образом, с одной стороны, решительно противопоставлен *śūdra*, находящемуся с ним в ритуальной симметрии, а с другой стороны, отделен от членов других классов *ārya*, но так, что подчеркнуто их родство, их глубокое тождество, поскольку один может заменить другого, поскольку при отсутствии *árya* любой класс *ārya* может выполнить ту же роль в оппозиции к *śūdra*. Заметим мимоходом, что появление в этом тексте «классов *ārya*» никак не позволяет интерпретировать здесь *śūdra* вне кастовой системы и давать ему простое и расплывчатое значение «слуга, челядь». Это же наблюдение отзывается и в VājasaneyiSaṃh., 23, 30, 3 и 4 (§ 88), где порицается сексуальный союз между женщиной *śūdrā* и мужчиной *árya*, затем союз между женщиной *áryā* и мужчиной *śūdra*. Тиме переводит: «Wenn die Magd den Hausherrn zum Buhlen hat» (соответственно «wenn der Knecht der Buhle der Hausherrin ist»); здесь надо восстановить даваемое предыдущими интепретаторами значение «арийский» (*árya*) и «неарийский» (*śūdra*).

Но как же различаются *árya* и *ā́rya*, если и то и другое противопоставлено *śūdra*? Разрешение этой трудности, вероятно, будет заключаться в правильной интерпретации утверждения индийских эрудитов (см. выше, с. 175), которые понимают *árya* как *vaiśya*. Вот как можно представить себе положение вещей.

1. Сначала, в доисторическое время, «член обширного коллектива *arí*» или «человек, обладающий правами и качествами типа *arí*», был назван *aryá* без каких бы то ни было оттенков или сужения значения. На этой стадии развития остановились иранцы, утратив слово **arí*. *Aryá* тогда означало в широком смысле 'арий' в противопоставлении варвару непокоренных земель (*dā́sa, dásyu*), а вскоре и порабощенному туземцу колонизованных земель (*śūdrá*). Общее понятие, которое вместе с традиционными представлениями передавали различные группы, вышедшие из индоевропейского единства, и в частности индоиранцы, это понятие, в соответствии с которым как социальный, так и космический порядок предполагал трехчастную структу-

ру, три единые, иерархизованные и исчерпывающие «функции» (магико-юридическая власть, военная сила, плодородие), вероятно, влекло за собой выделение в одном из этих трех направлений некоторых ведущих родов, основная же масса, по-видимому, какова ни была ее организация, избежала этой трехчастности (ср. JMQ IV, с. 155—161).

2. Это еще вполне свойственно гимнам Ригведы: *arí* всегда обозначает либо обширную арийскую общность, либо типового ария, либо в расширительном смысле ария-индивида; при случае и поэт может назвать себя самого *arí* (1, 150, 1), что, несмотря на усилия Тиме (с. 14), трудно понять, если *arí* значит всего лишь «чужой»; *aryá*, производное от *arí* прилагательное, присоединяется к любому человеку, богу или вещи, принадлежащей этому обществу или отвечающей этому типу, особенно в оппозиции к варварам и не учитывая специально внутреннюю трехчастность ариев; наконец, *ā́rya*, собственно прилагательное, производное от *aryá*, то — в адъективном употреблении — означает «имеющий отношение, (принадлежащий) арийскому существу (или типу)», то — уже нередко субстантивированное — означает человека *aryá* в любой ситуации и в противопоставлении к варварам, т. е. явно то же самое, что *aryá*. Это состояние словаря соответствует обществу завоевателей, еще кочующих или только что осевших, еще привязанных к этническому единству больше, чем к местному патриотизму.

3. Вероятно, во время составления самых поздних гимнов Ригведы общество стабилизировалось, арий стал чувствительным к локальному объединению больше, чем к обширному единству, еще определяемому общностью языка и обычаев. Параллельно укрепляется и генерализуется классовая иерархия, она охватывает все общество, помещает каждого на свое место, развивается по направлению к системе варн, а два высших класса гордо поднимаются над третьим, конечно самым многочисленным, который опускается к тому униженному состоянию, которое он сохранит на протяжении истории. Эта эволюция отражается в словаре: *arí* присутствует в гимнах в своем традиционном сложном значении (развивая значение враждебного), но наряду с прилагательным *aryá* появляется прилагательное *árya*, форма которого может объясняться или как предлагает Тиме (см. выше, с. 175 наст. изд.), или исходя из парокситонного варианта (ср. р.) *arí* (Renou, JA, 230, 1, 1938, с. 334), уже означающего не только арий *вообще, средний* арий, но арий черни, арий плебейский, арий третьего класса, который по сравнению с порабощенным туземцем (*śūd*ra) еще что-то собой представляет, но по сравнению с двумя привилегированными классами — ничтожество. Арий *вообще* обозначен вторым про-

изводным *árya*, которое становится все более и более частым. Вырисовывается окончательное развитие: *arí*, теряя связь со своими производными, перестает представлять в положительном смысле «суть» или «коллектив» ариев и застывает в своем наиболее пессимистическом значении, исторически, может быть, все более и более точным,— «враг».

Эта перспектива учитывает все приведенные Тиме тексты. Становится понятно, как после Ригведы *arya* может противопоставляться *śūdra*, отделяясь при этом и от двух первых классов, брахмана и воина, и может вторично, окказионально идентифицироваться — не по праву, но фактически — с *vaiśya* (ср. VājasSaṃh., 26,2 и AV 19, 32, 8, Тиме, § 91, и выше, с. 175 наст. изд., и тексты, § 92—95). Что же касается первого значения *arí* с соответствующим ему прилагательным *aryá*, то было бы чрезмерным употреблять в связи с ним слово «национальность» с теми оттенками, которые это слово имеет у нас; речь идет тем не менее о понятии того же рода, наверняка наиболее общем среди понятий, определявших классы людей, людские взаимоотношения, и о понятии, которому далеко не всегда должен был соответствовать постоянный статус, как это было в случае семьи, клана (*viś*) и иногда более широких коллективов (*kṛṣṭí, jána*); язык, обычаи, религия — как для «эллинизма» великой эпохи — должны были формировать его суть, устойчивое ядро.

*

Тиме счел эту действительно существенную модификацию своей гипотезы кощунством и реагировал необычайно живо, одновременно статьей в ZDMG, 107, 1950, с. 96—104, и книгой «Mitra and Aryaman». Trans. of the Connecticut Acad. of Arts and Science, 41, 1957, с. 1—96. Я поставил все на свое место в JA, 246, 1955, с. 67—84. Держась в границах проблемы arí, воспроизведу здесь всего две страницы этой статьи.

Далеко не безразлично, что в трети текстов, где есть *arí*, оно обозначает чужих, совершающих поклонение «арийским» богам; они, следовательно, могут быть «моими» конкурентами в благосклонности «моих» богов; это исключает, по крайней мере в подобных случаях, «чужих, варваров», которые как раз ни в какой степени не навязываются контекстом. Небезразлично и то, что в многочисленных пассажах, где *arí* может переводиться как 'враг', нигде оно не представляет собой мифологического переноса от варваров к демонам; Вритра, в частности, никогда не называется *arí*[1].

И даже больше. Если предложенное мной ограничительное и однонаправленное значение *arí* («чужой, не варвар») без но-

вых трудностей подстраивается ко всем тем же пассажам, к каким и указанное Тиме общее значение («der Fremder, der Fremdling»), оно еще и проясняет текст, не поддававшийся переводу с этим последним значением. Набор текстов с *arí* в самом деле содержит по меньшей мере один пассаж, который просто требует ограничительного перевода, и я удивляюсь, почему Тиме не учел его в отпоре, который он мне дает. Я имею в виду R̥V 9, 79, 3[2]:

utá svásyā árātyā arír hí ṣá
utā̃nyásya árātyā vŕ̥ko hí ṣáḥ

И синтаксис и смысл прозрачны:

[Защити нас] от вреда *propria*: ибо это *ari*. [Защити нас] от вреда *aliena*: ибо это волк.

Эти симметричные стихи, разделенные на два эквивалентных отношения, содержат четыре члена, три из которых известны; таким образом, получается великолепное уравнение для определения неизвестного члена *arí*: имеется обычная оппозиция *svá* и *anyá*, где первый член обозначает «свой, родственный по крови или по свойству́», а второй — «внешний, чужой»; кроме того, есть противопоставление *arí* и *vŕ̥ka*, где *vŕ̥ka* обозначает человека, заслуживающего названия волка, поскольку он ведет себя как дикарь. Таким образом, *arí* уточняется негативно как тип врага, отличный от этого, одновременно дикого и внешнего врага, который помещен или поместил себя вне группы *svá-*; позитивно же *arí* определен как находящийся внутри этой группы.

Перевод и комментарии Тиме к этому пассажу должны быть приведены целиком («Der Fremdling», § 37):

[Schütze] vor eigener, vor anderer (i.e. vor jeglicher) *árāti*, sie (oder: das, was die *árāti* ist) ist ja der Fremdling (der den Frieden bedroht), sie ist ja der Wolf...

При переводе строк *a*, *b* я не следовал схеме расположения членов предложения. Это, вполне возможно, лишь стилистический прием. Я все же не хочу отрицать возможность следующего перевода: «vor eigener *árāti* — sie ist ja ein Fremdling (den ins Haus aufgenommen den Frieden bricht), vor anderer *árāti* — sie ist ja ein Wolf».

Первая интерпретация, которую автор предпочитает, поскольку она снимает трудность, совершает недопустимое насилие над порядком и соотношением слов: она сохраняет, как таковую, одну из эквивалентных оппозиций, но снимает вторую, превращая ее в тождество: она сводит *arí* и *vŕ̥ka* к единству (*vŕ̥ka* — просто усиление «плохого» *arí*), подразделами которого являются *svá* и *anyá*. У филологии таких прав нет.

Вторая интерпретация ориентирует оппозицию *svá* и *anyá* в несвойственном ей направлении: *svá* не прилагается к тому, что временно и случайно есть *у* меня, но не является *моим*, оно указывает на постоянную и основоположную связь со мной. Более того, этот перевод предполагает со стороны *arí*-врага совершенно особое поведение, поведение гостя, который, будучи принят в доме, держит себя плохо, «угрожает миру в доме», как говорит Тиме. Гостеприимство, конечно, имеет свой риск, но этот риск реализуется редко, ни один текст Ригведы не содержит на это никакого намека; было бы странным, если бы этот риск оказался здесь объектом молитвы и если бы в этой молитве на тот же план в качестве противовеса был поставлен именно постоянный риск, который исходит от *vṛ́ka*, варвар он или разбойник.

Этот текст является, таким образом, решающим аргументом против слишком широкого значения *arí* и требует его ограничения. Рену (EVP, 3, 1957, с. 27), как мне кажется, хорошо сформулировал суть этого текста: «*vṛ́ka* — внешний враг, *arí* — внутренний враг»[3]. Это устанавливает границы как хорошего, так и плохого *arí*: друг, гость, кандидат в супруги, единоверец, соперник, враг; *arí* по отношению к тому, кто его называет, имеет помету *svá*, исключающую помету *anyá*[4].

Предшествующий результат не был достигнут, как это предполагает Тиме, ни дедуктивным, ни синтетическим, ни интуитивным методом[5]. Он вытекал из невозможности принять некоторые следствия из гипотезы Тиме: от Арьямана надо было вновь подняться к *arí*, а над *arí* надстроить еще одну близкую гипотезу, чтобы вытекающие из нее следствия в большей степени соответствовали бы наблюдаемым фактам.

Я написал, что эта вторая гипотеза относительно *arí* — видоизменение первой. Я продолжаю так думать, отдавая себе отчет в том, что пришел к этому только на основании чтения книги Тиме и того благоприятного впечатления, одновременно смешанного с неудовлетворенностью, которое оно на меня произвело. С видом оскорбленного достоинства Тиме отталкивает наши схождения и мое признание его заслуг. Ему лучше судить, чем мне.

*

Здесь на выручку Тиме поспешил И. Гершевич с новым аргументом: BSOAS, 22, 1959, с. 155a. Я рассмотрел его вклад в проблему в JA, 247, I, 1959, с. 171—173. Вот результат:

Понимая *vṛ́ka* в противопоставлении к *arí* как «животное волк», И. Гершевич попытался спасти толкование Тиме для ṚV 9, 79, 3, подвергнутое моей критике (JA, 246, с. 75): «Тогда будет контраст между свирепыми зверями, с одной стороны („вред *aliena*“), и врагами, принадлежащими к своему, человеческому виду,— с другой („вред *propria*“)». Это очень маловероятно. 1) Значение, которое

приписывается здесь *svá* (принадлежащее тому же зоологическому виду, человеческому), беспримерно. 2) Непосредственно предшествующие стихи показывают, что *arí* и *vṛ́ka* обозначают здесь две разновидности человека: певец просит у Сомы позволить ему унести блага, «минуя козни любого человека» (*tiró mártasya kásya cit párihvṛtim*; *márta* всегда означает только человека), и продолжает, уточняя два рода людей, от которых может исходить «вред»: внутренний враг, той же расы и агрессор-варвар, разбойник. 3) Во всех контекстах Ригведы *árātī* «вред» (букв. «неблагородство») связано с богами или разного рода людьми, но никогда — с дикими зверями.

*

Поскольку единственный предмет этого Приложения — обоснование моих уточнений интерпретации Тиме, я ограничусь упоминанием мнений, высказанных недавно по поводу *arí* и *aryá* четырьмя специалистами.

Луи Рену, который сразу и очень горячо принял первую книгу Тиме (1938), затем чутко реагировал на указанные там трудности. Между 1955 и 1967 гг. в его «Études védiques et pāṇinéennes» можно заметить колебание между принятием положения Тиме и мнений, вносящих в него изменения или его отвергающих. Но, стремясь остаться в пределах того, что он считал своей областью по преимуществу,— грамматики и филологии,— он как будто так и не высказался окончательно, за что в 1957 г. был строго призван к порядку автором «Fremdling'a» («Mitra and Aryaman», с. 75—76).

Эмиль Бенвенист сначала не принимал в этом участия. Потом в лекциях в Коллеж де Франс, послуживших основой двух томов «Vocabulaire des institutions indo-européennes», наконец, в самой этой книге (1969), не обращая внимания на ультиматум Тиме (там же, с. 75), высказал свое мнение (I, с. 370—373):

> Вслед за этим исследованием («Der Fremdling...») начиная с 1941 г. появился ряд работ Дюмезиля, который предлагает другие интерпретации с намерением установить социальный, а потом и этнический смысл этой семьи слов [*arí*, *aryá* и т. д.].
>
> В общем смысле наши взгляды близки взглядам Дюмезиля. Однако не может быть речи о том, чтобы обосновать их здесь детально [...]. В такой области филологические критерии не должны наносить ущерб внутренне ощущаемому правдоподобию. Определение ариев как «хлебосолов» — точка зрения, далекая от какой бы то ни было исторической реальности: ни в какой момент ни один народ, каков бы он ни был, не называл себя «хлебосолами»...
>
> То положительный, то отрицательный коннотат слова *arí* не затрагивает самого значения слова. Он обозначает человека из того же народа, как и тот, кто о нем говорит. Этот человек никогда не рассматривается как член вражеского народа, даже когда певец гневается на него. Его никогда не смешивают с варварами. Он принимает участие во всех жертвоприношениях, он получает дары, которые могут вызвать зависть у певца, но которые ставят его на равную с ним ногу. Он может быть щедрым или скупым, дружелюбным или враждебным, но все это будет личная вражда. Ни разу не указывается, что *arí* имеет иную этническую принадлежность, нежели автор гимна...

Бенвенист внес затем некоторые изменения в мое толкование, излишне выделяя, как мне кажется, все, связанное с браком, и введя гипотезу экзогамных «половин»:

> *Ari* или *arya* (эти две формы не всегда можно различить), вероятно, образуют привилегированный класс общества, возможно, связанный с экзогамным разделением, влекущим за собой отношения обмена или соперничества, а производное *ārya*, обозначающее сначала потомков *ari* (или *arya*) или определяющее их принадлежность, скоро стало служить общим наименованием племен, признававших одних и тех же предков и совершавших одни и те же религиозные обряды. Мы видим по меньшей мере несколько слагаемых понятия *ārya*, что отмечает у индийцев, как и у иранцев, пробуждение национального сознания.

Относительно этимологии слова *arí* Бенвенист не высказывался.

Сэр Гарольд В. Бейли поступил наоборот. В своем мемуаре «Iranian Ārya- and Daha-».— TPhS, 1957, с. 71—115 (с. 94, примеч. 4, и с. 106, примеч. 4 — об идее Тиме), имеющем более широкий масштаб, чем можно судить по названию (вместе с «Supplementary Note».— TPhS, 1960, с. 87—88, ср. BSOAS, 23, 1960, с. 19—21; с. 19, примеч. 3 — об идее Тиме), он исходил из этимологии, основанной на убеждении, что почти все индийские и иранские слова, где грамматический анализ может вычленить комплекс *ar-* (*ṛ-*, *r-*), в том числе вед. *rāy-*, авест. *raē-* 'богатство', образуют одно семейство, поскольку значение (mutual meaning) этого одного корня 'to get' и одновременно 'to cause to get'. Следовательно, исходный смысл *arí*, *aryá* и т. д. был бы с различными оттенками «богатый», откуда «благородный по богатству». Эта этимология, подобно другим («могущественный» или «благородный по природе, по преимуществу» и т. д. в соответствии с др.-гр. ἀρί-, ἀρείων, ἄριστος), оставляет открытым рассмотренный здесь вопрос о социальных и этнических значениях этих слов, тех значениях, которые породили бога *Arya-mán*. Что же касается функции Арьямана, то сэр Гарольд определяет ее в соответствии со своей концепцией Адитьев как высших сановников «Aryan Greet House» (οἰκαρχία).

Эммануэль Ларош привел хеттскую параллель: группа *$ar^{a}/_{i}$- «соответствующий национальной традиции», *ara-* «товарищ», член той же «социальной группы»; *arawa-* «'благородный, свободный» (Coll. Latomus, 45, 1960, с. 124—128).

Наконец, надо напомнить, что *arí* «арийское сообщество» и *arí* «враг» могут случайно оказаться просто омофонами; это проблема, которую в греческом ставит существование ἐρι-, ἐρι-δ- 'соперничество, ссора, сражение' наряду с ἐρι- (=ἀρι-) — префикс со значением превосходства или интенсивности.

Приложение III

ТРИ ФУНКЦИИ В ПРЕДСТАВЛЕНИИ Я. ГОНДЫ

Эта работа была окончена, когда появилась новая книга Я. Гонды «Triads in the Veda» (1976), где я раскритикован с еще большей, чем обычно, щедростью. Не имея ни времени, ни вкуса к писанию мемуара, в котором все было бы поставлено на свои места, ограничусь здесь несколькими замечаниями.

I
«THE DETERMINING FACTOR THAT HAS BROUGHT ABOUT...» *

Прежде всего надо указать на ошибку в прицеле, приводящую к тому, что бóльшая часть предназначенных мне ударов попадает мимо. На протяжении всей своей книги Гонда сражается против действительно незащитимого тезиса, который мне не принадлежит, а именно: триады, изобилующие в индийском мышлении любой эпохи, были образованы исходя из триады функций, рассматриваемой как единственная первичная. То же, что утверждал или, скорее, констатировал я,— все это с 1941 г. (JMQ, I, с. 63—64) не изменялось — было следующим: триада функций в разных своих формах (основы, социальная теория или практика) полностью соответствует многим другим (но, конечно, не всем) триадам разного происхождения, естественным или искусственным, таким, как три уровня вселенной, три священных огня, три числа, три измерения, три дерева, три вещества для жертвоприношения и т. д. Из этой констатации Гонда сохранил одно уже старое высказывание, в котором я бы и сегодня ничего не изменил («L'idéologie tripartie», 1958, с. 19—20); лучше, конечно, было бы начать им дискуссию, а не кончать (с. 206), поскольку оно многое разъясняет, во всяком случае, оно хотя бы процитировано:

> Индия поставила три общественных класса с их тремя основными принципами в соответствие с многочисленными триадами понятий, либо уже существовавшими, либо созданными на случай. Эти совпадения, эти корреляции, существенные для симпатического воздействия, к которому стремится культ, иногда имеют глубокий смысл, а иногда искусственны

* «Определяющий фактор, который вызвал...» — *Примеч. пер.*

> и звучат по-детски. Если, например, три «функции» дистрибутивно связаны с тремя *guṇa* (букв. 'шнуры'), или качествами — Благое Начало, Страстность, Мрак, о которых философия санкхья говорит, что их варьируемые переплетения составляют основу всего сущего, или еще с тремя вертикальными уровнями вселенной, то мы видим, что они не менее настоятельно привязаны и к различным поэтическим размерам и напевам Вед, и к разным видам скота и детально определяют выбор различных сортов дерева, из которых делают миски или трости.

К сожалению, Гонда предпосылает этому ясному тексту преображающее его истолкование:

> Как уже указывалось, Дюмезиль утверждает, что триада социальных классов была определяющим фактором, который вызвал многочисленные другие триады, образцом, использованным индийцами при создании разнообразных тройственных группировок [следует цитата. Затем:] Это мнение, как мне ни жаль (I regret to say), ошибочно.

Это замечание — *I regret to say* — бессмыслица: по-французски «être mis en relation avec» (1941), «en rapport avec» (1958) не имеет ничего общего с английским «to bring about», которое, если я не ошибаюсь, означает «вызывать» в том смысле, в каком причина вызывает следствие. Мне тем менее понятно это недоразумение, что, насколько я знаю, французское выражение переводится на английский дословно. Наскоро вооруженному Гонде далее уже нетрудно преподать мне урок по ряду частных случаев. Вот, например, он пишет на с. 210:

> Происхождение теории трех *guṇa* [*sattva, rajas, tamas*: Благое Начало, Страстность, Мрак] не имеет ничего общего ни с тремя классами арийского общества, ни с тремя функциями Дюмезиля.

Речь идет совсем не о происхождении, и Гонда сам цитирует в примечании, вводя его забавным «но см. также», стих из Махабхараты, где отражается не происхождение, но тройная зависимость (только шудры заменили вайшьев, как часто происходит на этом уровне литературы с низшим в системе отношений классом):

> *Tamas* — то, что есть основного в шудре, *rajas* — в кшатре, *sattva* — в брахмане.

Гонда не просто недоволен отмеченными мной корреляциями. Он отвешивает полной мерой, как Бренн:

> Другая триада,— пишет он на той же странице,— которая, насколько я способен понять, не имеет никакого отношения к социальной классификации,— это теория о болезнетворных началах [излияние, желчь, мокрота] в античной медицине.

Где же это я проповедовал такую чушь? На следующей странице перед нами жемчужина всего собрания:

Я не могу удержаться от удивления, когда Дюмезиль хочет заставить нас поверить, что Будда, не признававший социальных рангов и различий брахманических авторитетов, при выработке правила, к которому его приверженцы должны были обращаться и уважать, правила о себе самом; учении и монашеской общине — так называемые Три Сокровища (*triratna*), буддийская Троица — следовал образцу трехчастного общества ариев.

Но тут Гонда великодушно умеряет свою победу: он не утверждает, что я утверждал, что индуистская триада Брахма — Вишну — Шива «берет свое начало» в триаде функций.

II
РАЗНЫЕ МЕЛОЧИ

Теперь я пройдусь по некоторым замечаниям или утверждениям, содержащимся в посвященных мне двух главах (с. 126—211).

С. 128—135. Гонда уверяет, что индийские варны не образуют гомогенной троичной структуры. Сначала была противопоставленная массе единая элита, а на втором этапе она распалась на брахманов и воинов. Это значит перевернуть порядок этапов. Я часто указывал, что в трех варнах две первые образуют общий фронт по отношению к третьей и составляют то, что индийцы называют *ubhe vīrye* (дв. ч.) 'две силы'; но они ни в коем случае не являются единством, первым членом в двухчастном делении, и для них нет никакого общего слова; предполагаемая исходная элита не имеет имени. Более того, в особых случаях появляются другие группировки: в *sautrāmaṇī* не входит Варуна (первая функция), и три жертвенных животных распределяются между Индрой (вторая), Ашвинами (третья) и «богиней-целительницей» Сарасвати (здесь третья); в эпосе один из близнецов Пандавов (третья функция) близок к Пандаву-правителю, другой — к одному из двух Пандавов-воинов.

С. 130—131. «Я не буду выдвигать возражения против дюмезилевской интерпретации» молитвы, которую произносит совершающий приготовления к жертвоприношению Коня, чтобы попросить о рождении выдающегося брахмана, великого воина *rājanya*, хорошей молочной коровы и т. д. (P.-E. Dumont. L'aśvamedha, 1927, с. 65—66). Возражений нет, а некоторые «соображения» есть: 1) молитва, говорит Гонда, имеет в виду благоденствие не социальных классов, а царя, главы общества; 2) классы и функции, как таковые, не специализируются; 3) нет ранговых номеров «или других указаний на триаду»; 4) одни только желания более высоких функций характеризуются прилагательными в превосходной степени; 5) члены, на-

чиная с 3-го (коровы, быки, сыновья и женщины), относятся к «третьей функции, но не исключительно к третьему сословию». В чем какое-нибудь из этих замечаний препятствует признанию намерения перечислить в порядке убывания веса представителей трех функций? Раз уж Гонда решился допустить «dumezilian interpretation», он с удовольствием узнает, что ей уже пятнадцать лет: пусть обратится к моей заметке в «Latomus», 20, 1961, с. 257—262 «Un parallèle védique à l'énumeration d'Iguvium, *nerf arsmo,* etc.», где на с. 262 как раз найдет, чем исправить то, что он говорит дальше (с. 142—144) о слове *rājanya* и (с. 164—167) о несоответствиях в канонических индийских и иранских наименованиях человека 2-го класса.

С. 135. Мне ставится в упрек то, что я не изложил последовательное формирование теории варн. Моей целью никогда не было составление истории индийского общества, но лишь поиски пережитков, которые помогают определить древнейшее индийское, т. е. индо-иранское, состояние.

С. 135—140. Сравнение, которое проводит Гонда между социальными классами в Индии и Иране, искажается иллюзией, что разница в *наименованиях*, которые их обозначают, доказывает, что и *понятия* не соответствуют друг другу; такого единства между словами и вещами нет, и нельзя забывать, что религиозный и институционный словарь Ирана в большей части подвергся реформе.

С. 140—141. Обсуждение разных значений *víś* и *kṣatrá* вскрывает хорошо известные факты, о которых я часто говорил. В отношении третьего уровня — не только в Индии (*víś*, ср. два значения *Viśvedevāḥ* в божественном обществе), но в Риме (Квирин и *квириты*) и в других традициях — существует некоторое легкообъяснимое колебание между «всей совокупностью» людей (включая аристократию) и «массой» (дополняющей аристократию извне); *kṣatrá* — на втором уровне — биполярное понятие, чувствующее себя одинаково «на коне» и в первой и во второй функциях: власть (светская, царская) и сила (военная); нет никаких оснований освобождать *kṣatríya* от его военного содержания, как это пытается сделать автор на с. 141.

С. 147. Если в отношении некоторых обязанностей у представителей разных функций отмечается не только содружество, но и дублирование, то разве это не наиболее естественно? См. уже «L'idéologie tripartie...», с. 46—47.

С. 150. Я получаю выговор за положительное упоминание в 1958 г. собрания пассажей из Ригведы, с помощью которого

индийский ученый Апт пытался в 1940 г. показать, что система трех варн существовала уже в эпоху гимнов. На самом деле моя апробация относилась преимущественно к R̥V 8, 35, 16—18, и с этого момента я подчеркивал, что единственной доказанной вещью было то, что ведийские поэты в идеале мыслили общество, образованное тремя функциональными составляющими, но что невозможно узнать, в какой мере социальная практика соответствовала этой теории («L'idéologie tripartie...», с. 7—8). Гонда, естественно, пренебрегает этой оговоркой. Но есть и нечто более серьезное. В 1961 г. во вступлении к одной статье, которую он хорошо знает, поскольку посвящает ее обсуждению целые страницы, я, почувствовав опасность, отказался от комплиментов, сделанных три года назад Апту. В «Bulletin de l'Académie belge, Lettres», 5-e série, 47, с. 266—267 (воспроизведенной выше без изменений) можно прочесть: «Другие пассажи [другие, чем 8, 35, 16—18], которые были или могли бы быть собраны, не обнаруживают этой симметричной структуры, которая одна удостоверяет классификационное намерение поэта». И в примечании: «Я имею в виду прежде всего Апта, Were castes formulated in the age of the RigVeda?'» (далее идет ссылка).

С. 153—155. Почему вызывает затруднение тот факт, что многие индоевропейские народы в ходе истории прибавляли разными способами к социальному разделению по трем функциям четвертый класс (ремесленники, или скрибы, или шудра)? Гонда не знает моей статьи «Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-européens», Annales (Economies, Sociétés, Civilisations), 1958, с. 716—724.

С. 161—163. По поводу Хшатра в зороастрийской реформе: Гонда равным образом не знает моей статьи «Les archanges de Zoroastre et les rois romains de Cicéron, retouches homologues à deux traditions parallèles» («Journal de psychologie», 43, 1950, с. 449—465), основное повторено в сборнике IR, 1969, с. 191—207 (особенно с. 201, примеч. 2).

С. 161—162. С осетинскими фактами дело обстоит особенно плохо: все сводится к этимологии имени (*Æxsærtægkatæ* к тому же, бесспорно, происходит из *æxsar(t)*, несомненно означающего [словарь Абаева] 'храбрость, бесстрашие, героизм'); функциональное разделение идет прежде всего из легенды о происхождении скифов (Геродот, 4,5) и из высшей степени четкой и точной специализации каждого из трех великих нартских родов, *ærtæ Narty*. Почему Гонда не обращается ни к моей статье «La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles?» (IIJ, 5, 1962, с. 187—202), ни к ME, I, 1968 (=1974), 2-я часть,

с. 439—575? Наконец, индийское и авестийское значение суффикса нельзя переносить (с. 161) на осетинский стершийся суффикс *-(æ)g*, годный на любой случай жизни.

С. 163, примеч. 212. В отношении *ójas-aojah* Гонда придерживается своей монографии 1952 г. Я с его результатом не согласен и в 1957 г. предложил другую интерпретацию, усовершенствованную в IR, 1969, с. 79—102.

С. 171—172. Рассуждение по поводу трех социальных «состояний» у кельтов основано на недостаточной информации. Почему бы не привести основное доказательство разделения ирландского общества на друидов, на *flaith*, или военную знать, и на *bó airig*, или свободных людей, определяемых владением быками?

С. 173—177. Та же неполнота в отношении Италии, Греции.

С. 179—181. Разбор Ясны 9,22 и Яшта 5,87 слаб. Как отнять у третьей функции (в противопоставлении воинам и жрецам, которые предшествуют) созревших девушек и рожениц (ср. IR, с. 35)? И почему вызывает возражение тот факт, что просьбы женщин о беременности или о браке встречаются и вне трехфункционального контекста, или тот факт, что Ясна 9,22 содержит и другие тройные группировки, не функциональные («вор, разбойник, волк», например)? Слаба также попытка (с. 180—181) отнять у первой функции в списке трех зол основной грех маздеизма, *drauga*, одновременно ложь и бунт против верховного властителя.

С. 181—185. Слабо к тому же и оспаривание трехфункционального характера тройной титулатуры Агни — *kaví* ('видящий'), хозяин *viś* (или дома), *yúvan* (см. ниже, примеч. 5 к Приложению I) — под теми предлогами, что 1) другие тексты содержат только два из этих определений; 2) в других текстах с другой ориентацией Агни назван в превосходной степени — *yáviṣṭha* 'самый молодой'.

С. 185, примеч. 33. Относительно дифференцированного употребления (индо-иранский, италийский) двух наименований человека (*nár* и *vīrá* и т. д.) лучше ссылаться не на мою статью 1953 г., которую цитирует Гонда, а на ее переработку в IR, с. 226—230, особенно с. 230 и примеч. 3 (где я принимаю взгляд Рену: вед. *nár* принадлежит словарю двух первых функций).

III

ТРИ ФУНКЦИИ И «МИТАННИЙСКИЕ БОГИ» В ВЕДИЙСКОЙ ИНДИИ

Теперь реакция Гонды на разборы текстов, частью повторенные, частью расширенные, которые помещены во Введении и в Приложении I: один — для констатации того, что группировка «митаннийских богов» с их трехфункциональным значением была известна ведийским поэтам и священнослужителям, другие — для указания разных приложений идеологии трех функций в ведийской традиции.

Возьмем сначала два текста, рассмотренные во Введении. Гонда не оспаривает их интерпретации, он только пренебрегает масштабом вытекающих из нее следствий.

С. 195. По поводу формулы, сопровождающей проведение священной борозды (см. выше, с. 20): «Предложенная Дюмезилем интерпретация VS 12, 72 (ŚB 7, 2,2, 12) вполне правдоподобна: фраза *mitrấya várunāya ca índrāyā́śvíbhyām pūṣṇé* ... может, принимая во внимание ŚB 14, 4, 2, 25; BĀU 1, 4, 13, где шудры связываются с богом Пушаном, рассматриваться как отражение трех (арийских) функций и четвертого, неарийского класса». Следуют два соображения, несостоятельность которых легко обнаруживается: в чем спекуляции Упанишад относительно знати (индивидуальные персонажи) и *víś* (групповые боги) божественного мира могут противопоставляться явно гораздо более архаичной и почти застывшей структуре, которая нас занимает? Точно так же не вызывает трудности тот факт, что в позднейшей теологии 'покровителями' трех индийских зон были (среди других списков!) Агни, Индра, Все-Боги.

С. 193. По поводу гимна Вач (см. выше, с. 20—21): «Можно легко допустить, что строфы гимна 4—6 R̥V 10, 125 (AVS 4, 30, 4, 3, 5), традиционно приписываемого богине Вач, содержат явные отсылки к „трем функциям"». Конечно, никакого внимания не уделено ни структуре функций, ни двум спискам богов (один групповых, другой отдельных) из начальной строфы, спискам, где второй повторяет тех же «митаннийских богов».

С. 133 и с. 198, примеч. 112. Рассуждение об *Indrāgnī* этого второго списка ни к чему: какие возражения вызывает то, что Агни, здесь присоединенный к Индре, по своей природе трехвалентен или что объединенные здесь дважды Индра и Агни в *других обстоятельствах*, вне этого списка интерпретируются один как представитель *kṣatrá*, другой — *bráhman*?

Перейдем к текстам Приложения в том порядке, в каком они рассматриваются в данной книге.

R̥V 10, 80, 4—5 (см. выше, с. 159). Гонда (с. 187), как всегда, оспаривает мою интерпретацию *vīrá* «человек в аспекте третьей функции» (см. выше, с. 159), забывая, что здесь она подтверждена самой формой выражения «Агни дает богатство (*dráviṇam*), имеющее украшением *vīrá* (*vīrápeśāḥ*)», где *vīrá* названа только как наиболее изысканный компонент богатства.

Напрасно искать «четырехчастную» структуру в 4-й строфе. Напротив, 4-я и 5-я строфы построены так же, как две следующие за ними (и последние); в каждой из них первая половина (два стиха) и вторая (два стиха) не имеют между собой логической связи, в то время как внутри каждой первой половины оба стиха тесно связаны. Более того, после 3-й строфы, где в каждом из четырех стихов говорится об услуге, оказанной частному лицу, поименованному и, вероятно, знаменитому, в первой половине 4-й и 5-й строф названы типы людей (4: *vīrá* как элемент богатства; выдающийся *ŕṣi*; 5: *ŕṣi* воины, мн. ч.), а 6-я строфа в первой половине упоминает всю совокупность людей, т. е. ариев. На четыре строфы, следовательно, приходится единая классификация. Таким образом, оказывается оправданным рассмотрение 4-й и 5-й строф как одного целого; так дополняется мое замечание в примеч. 7 к Приложению I, которое Гонда цитирует с ошибкой во французском, делающей его непонятным.

R̥V 5,3,5—6 (см. выше, с. 160, и примеч. 12 к Приложению I). Гонда (с. 187) пренебрегает окончанием примеч. 12 (там *víś* переведено как 'народ', что в данном случае действительно лучше, чем 'клан' на предыдущей странице), где не рекомендуется сводить значение *samaryá* к «ритуальному состязанию».

R̥V 5, 54, 14 (см. выше, с. 160—161). Гонда пишет (с. 193): «На первый взгляд как будто трудно отрицать, что 5, 54, 14, гимн, обращенный к Марутам,— „целое, разбитое по трем функциям и дополненное упоминанием доброго царя“. И все-таки мои сомнения полностью не рассеяны». Так пусть он посмотрит получше: если третья функция кажется ему недостаточно охарактеризованной *vīrá*, то потому, что он искажает текст: Марутов просят дать не «выдающегося *vīrá*», но (как выше, с. 159, в R̥V 10, 80, 4) «богатство (*rayím*), состоящее в (или сопровождаемое) желанных *vīrá*».

R̥V 1, 111, 2 (см. выше, с. 161). Гонда пишет (с. 187—188): «Строфа действительно содержит отсылки ко всем трем функциональным элементам, но вопрос, есть ли там три просителя». Если Гонда так предпочитает, скажем «три желания», причем реализация желания второй функции обусловливает реализацию желания третьей.

ṚV 1, 111, 4 (см. выше, с. 162). Гонда пишет (с. 188): «На первый взгляд ṚV 1, 111,4d бесспорно трехчастен и, в частности, из-за присутствия в той же строфе богов богазкёйского договора трехфункционален». [*Приветствуем походя это поразительное согласие с моими доказательствами: оно одно разрушает всю стратегию Гонды.*] Следующие затем возражения не имеют силы. Таково произвольное решение, что поэт не призывает Индру (подкрепленного Рибху и Марутами), Митру—Варуну и Ашвинов «для выполнения трех функций или для обеспечения их выполнения»; тогда скажем, что эти боги призываются для того, чтобы их благосклонность (*hinvantu*) обеспечила выигрыш в каждой из трех функций: этого достаточно. Что же касается предложенной конструкции трех дательных (где дат. п. от *dhī́* играет роль подлежащего!), то приведенные примеры, претендующие на параллелизм, эту конструкцию не подтверждают. И что так мучить эти три дательных, если, толкуя их как то, чем грамматически они и являются, т. е. как три однородные соположенные формы, можно получить удовлетворительный смысл в связи с функциональными богами, перечисленными как раз в предшествующих стихах?

ṚV 1, 161, 6 (см. выше, примеч. 14 и 15 к Приложению I; у Гонды с. 191—192). Эта строфа и строфа 4, 33, 9 действительно два варианта сюжета, и не стоит ни сводить их воедино, ни рассматривать один как деформацию другого: 4, 33 9 содержит дистрибуцию обязанностей троих Рибху; двое Рибху служат каноническим богам двух первых функциональных уровней — Индре и Варуне, третий Рибху — «богам вообще» (ср. понятие Всех-Богов, упомянутое выше, примеч. 21 к Введению), т. е., вероятно, «массе» богов в противопоставлении верховным богам и воинам; 1, 161, 6 делает возможным предположение, что трое Рибху изготовили вместе (как эльфы скандинавской легенды) три предмета, из них два последних были предназначены двум каноническим богам двух последних функциональных уровней — Ашвинам и Индре, а первый — богу-жрецу Брихаспати (вместо верховного бога Варуны). В 1945 г. (NA, с. 48—50) я ошибочно заключил из сопоставления этих двух текстов, что каждый в отдельности чудесный предмет был сделан каким-то одним из троих Рибху, но это никак не компрометирует трехфункциональную интерпретацию обоих вариантов. Из добросовестности сообщаю, что после 1947 г. («Tarpeia», с. 208) этот промах не повторяется.

ṚV 8, 35, 13 (см. выше, с. 163). Основное возражение Гонды (с. 190) несостоятельно. В этом гимне, образованном тройками строф, то, что в двух других строфах тройки (строфы 14-я и 15-я) Ашвины, названные в рефрене, объединены с дру-

гими богами, не меняет значимости их первого объединения (строфа 13-я) «с Митрой—Варуной и Дхармой (или *dhárman*), с Марутами».

В каждой тройке строф гимна есть прочное смысловое единство. Поскольку тройка 13, 14, 15 призвана показать, что Ашвины сотрудничают с разными богами, а не только с Ушас и Сурьей (выступающими вместе с ними в общей для всех строф гимна части рефрена), не естественно ли было дать в 13-й строфе с легким изменением (Маруты замещают своего вождя Индру) прежде всего богов, которые, будучи действительно объединены с Ашвинами, входили в известное с древнейших времен клише («митаннийские боги»), даже если группы, названные в двух других строфах тройки (14 и 15), не имеют столь простого объяснения (14: Ангирасы, Вишну, Маруты; 15: Рибху, Ваджа [=один из Рибху!], Маруты). Но нельзя и утверждать, что вся совокупность названных в этой тройке богов не имеет единого значения: Маруты, помощники Индры (а в 13-й строфе и его заместители), представлены во всех трех группах, Вишну — еще один из обычных помощников Индры, чьи особые отношения с Ангирасами также известны,— представлен во второй (14-й строфа), а странное удвоение «Рибху+один из Рибху» в третьей группе (15) выделяет среди богов-мастеров того, кто в наибольшей степени является «Рибху Индры» — Ваджу; таким образом, Индра, называть которого здесь, как и во всем гимне, избегают, тем не менее подспудно в нем присутствует и даже занимает после Митры—Варуны и Дхармы (*dhárman*) через посредников все остальное место в каждой строфе тройки.

Другие возражения еще более несостоятельны.

1. Где недостаток гомогенности в обращении к «Ашвинам, сопровождаемым Митрой—Варуной, Дхармой (или *dhárman*) и Марутами»? Все формы стоят в звательном падеже, и если выделены как существительное только *Áśvinā*, а остальные теонимы имеют вид прилагательных, что и делает их сотоварищами Ашвинов, то это потому, что только Ашвины являются адресатами гимна.

2. Если Митра—Варуна и Маруты (среди прочих обязанностей дающие дождь) встречаются вместе, но без Ашвинов в других контекстах, в частности в гимне на вызывание дождя (5, 63, 5 и 6; в 6 еще и вместе с Парджаньей, специалистом по дождю), то чем это мешает тому, чтобы их объединение с *Ашвинами* в 8, 35 имело бы другой смысл?

Наконец, Гонда остерегается упоминать, что тройка, идущая непосредственно вслед (16, 17, 18-й строфы) — самое яркое свидетельство трехфункциональной социальной структуры Ригведы.

IV
Я. ГОНДА И «МИТАННИЙСКИЕ БОГИ»

Я с интересом ожидал, чтобы Гонда, оторвавшись от миссии моего перевоспитания, которую он самоотверженно взял на себя, изложил наконец собственные мысли: как он объясняет существование группировки митаннийских богов, присутствие которых в ведийских текстах до конца не отрицает и которых он время от времени соглашается интерпретировать в Ведах с помощью трех функций? Мне кажется, сосуществуют два мало согласующихся друг с другом ответа: один — растворенный в дискуссиях, другой — четко сформулированный в конце главы IV.

1. Доминирующая доктрина не придает никакого значения собственно содержанию занимающих меня триад. «Три функции» — всего лишь частное выражение того, что единственно является существенным,— числа Три. Три — это само по себе число-рамка, которое выделяет бесконечный набор смыслов, в частности и этот. Яснее всего это выражено в конце третьей главы (с. 177) по случаю одной моей фразы с курьезным искажением ее смысла:

> Поскольку французский ученый случайно замечает, что «трехчастная социальная организация, реальная или желаемая, становится не более чем одним из многих выражений (идеологии)» [простите, следует уточнить: идеологии трех функций, которая может быть эвентуально отражена в теологической системе, в праве, психологии и т. д.; см. эту фразу полностью в «L'idéologie tripartie...», с. 18], может возникнуть вопрос, почему он не сделал еще одного шага и не сказал, что основным принципом явился сугубо триадный характер мышления. Если бы он отказался от веры в догмат основоположного значения социальной классификации как определяющего фактора [все то же искажение моего тезиса, см. выше, с. 194] при рассмотрении мифологических и религиозных явлений, я был бы избавлен от хлопот писания этой длинной главы.

Предоставляю нашим общим читателям улыбнуться этим последним строкам и задержусь только на основной мысли. Она основана на том же числовом фантоме, который мы уже были вынуждены изгнать в первой главе в связи с Митрой—Варуной и числом Два. Согласно Гонде, «основоположный принцип» антитетического объединения Митры и Варуны следует искать не в эквивалентных содержаниях их разных манифестаций, а в авторитете понятия пары, числа Два (см. выше, с. 56). На этот раз «священным, типичным, излюбленным» (с. 196) является число Три, оно и породило среди большого количества других классификаций и эту, классификацию трех функций, космических и социальных. Боюсь, что не суждено большого будущего этому гиперноминалистическому объяснению, этому смешению

чисто формальной *рамки* и бесконечного множества *содержаний* троичных организаций, которые она вмещает.

2. Вторая идея (с. 196—199) совершенно иная. Должен признаться, эти страницы заставили меня разрываться между восторгом и раздражением. С одной стороны, в момент, когда казнь, казалось, уже совершена, Гонда воскрешает меня, становится моим проницательным и красноречивым учеником, составляет одно из лучших известных мне изложений оснований, по которым я распределил «митаннийских богов» в соответствии с функциями магико-юридической верховной власти, победоносной силы, богатства, и далее очень четко показывает, как естественно три функции и их боги размещаются на трех вертикальных уровнях вселенной (о чем я постоянно говорю, начиная с JMQ, I, 1941, с. 65—67, 94—96). С другой стороны, все это он излагает как собственное откровение, которое он сделал с помощью большого количества ссылок и цитат из Макдонелла, Хейлера, Элиаде, Ван дер Лёва, Мейера и себя самого — славная когорта, в которой я фигурирую лишь по поводу двух деталей. Для чего же такое достаточно необычное упражнение, которое впоследствии позволит ему присвоить с помощью простой отсылки то, что он отбрасывает, когда это носит мое имя, но которое противоречит всему, что он утверждает на протяжении двух глав? Как кажется, для того, чтобы ввести новую гипотезу, где триада уровней вселенной и триада функциональных богов больше уже не сестры, две из многочисленного потомства числа Три, но мать и дочь: космическая триада, порожденная самой природой, становится триадой по преимуществу, изначальной, породившей в силу указанного выше свойства, триаду функций и их богов (с. 199):

> Мне кажется, что приведенные выше краткие доводы, которые легко могут быть расширены [еще бы! Достаточно переписать мои книги], сами по себе способствуют мысли, что божества Варуна—Митра, Индра, Ашвины — или их спутники, или заместители их как 'функциональных богов' [не во сне ли я ...] — иногда группируются, составляя триаду, не из-за своей тесной связи с тремя функциональными классами общества [на этот раз исправим, поскольку речь идет о моих положениях: ... с тремя космическими и социальными функциями], но главным образом потому, что каждый из них может быть естественно связан с одной из сфер вселенной. Или, если говорить более осторожно: не обнаруживают ли характеры этих богов некоторые черты, под влиянием триадного образа мышления могущие стать отправными точками этой частной группировки по аналогии с космической триадой?

Последняя фраза содержит неуклюжую попытку примирить эту вторую идею «родственной связи» с первой — «спонтанного порождения». Но и вторая не более состоятельна, чем первая. Мышление, любое мышление приводит в гармонические отношения друг с другом бесчисленные триады разного происхожде-

ния, обретающиеся в мире, а в Индии триада функциональных богов и триада уровней вселенной были сами по себе вполне готовы к такому увязыванию друг с другом на основании, которое я начиная с 1941 г. часто повторял, а Гонда только что вновь открыл. Тем не менее их связь не настолько основоположна, первична, как это любит говорить Гонда. Доказательством служит то, что при случае это увязывание осуществляется по-другому. Когда Варуна и Митра только вдвоем, случается что они различаются как небо и земля (см. выше, с. 51); один из Ашвинов по отношению к другому — «сын неба» (R̥V 1, 181, 4).

В конце концов Гонда не может уклониться от серьезного вопроса: почему митаннийский царь выбрал в поручители своего слова арийских богов Митру—Варуну, Индру, двух Ашвинов, и только их и в таком порядке? Несмотря на его блестящее «в манере...» (с. 196—199), он налагает на себя запрет объяснить эту группировку, обращаясь к трем функциям или к разделению общества по трем функциям: это значило бы признать мою правоту. Ему трудно допустить также, что под этой формулой скрываются Небо, Атмосфера, Земля: если бы речь шла о них, то царю нечего было бы их маскировать, он взял бы божества, более непосредственно связанные с природой, такие, как Сурья 'Солнце', Ваю 'Ветер', Притхиви или какое-либо другое наименование Земли. Тут Гонда устремляется к общим свойствам числа Три: он собирает различные формулы клятв, в частности греческих, где призываются три божества. Но и это не избавляет его от затруднений: очевидно, что если бы арийский царь или модель, с которой он сообразуется, были бы вдохновлены триадным пылом Гонды, то они не собирали бы пятерых богов под знамена Трех, удваивая номер 1, который легко было бы предоставить одному Варуне, и предпочтя близнечную пару в номере 3. К тому же это нескладное объяснение упускает основную деталь, ту, на которую не обращали внимания со времени обнаружения богазкёйского договора и до моей книги (1941), где я в самом начале указал на ее важность: эту группировку не выдумали ни митаннийский царь, ни его жрецы; она возникла до разделения восточных индийцев и западных «пред-индийцев», и Ригведа, ведийские ритуалы применяют ее в слишком несходных обстоятельствах, чтобы было разумно выводить ее в каждом данном случае из нужд и требований момента: судя по ее членам и по их сочетанию, она должна была обладать своим собственным значением, которое делало бы ее пригодной на разные случаи.

Гонда, таким образом, не достиг своей цели, и «митаннийские боги», как говорят, остались у него на руках.

Кончаю несколькими замечаниями более личного характера. Прочтя такое количество удивительных рассуждений, я спросил себя, не происходит ли все это, учитывая большую дозу враждебности, от недоразумений на уровне словаря. Первые итоги моей работы были в 1958 г. названы «L'idéologie tripartie des Indo-Européens» — «трехчастная» здесь, конечно, понималась как «основанная на структуре трех функций»; в этот момент я еще не решался вводить в обиход, особенно в заглавии, непривычно звучащее прилагательное «трехфункциональный», считая, что с первых страниц читатель поймет распространение и границы объявленного «тройного распределения» и не вообразит, что я полушутя, полусерьезно предлагаю ему обед из трех блюд, подобный тому, которым угостил недавно своих соотечественников А. Дандис («The Number Three in American Culture».— Every man his way. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall, 1968). Никто, кроме Гонды, не был введен в заблуждение, но я должен признать, что риск был, сети, хотя и против желания, были расставлены. Если дело в этом, я прошу у Гонды прощения за его злоключения.

Гонда часто сетует на то, что я не помещаю указателя в большей части своих книг (по крайней мере во французских изданиях, поскольку американцы в любом случае требуют указателя), а точнее, нигде, кроме «La religion romaine archaïque» и «Mythe et épopée, I» — это особые случаи, своего рода учебники. Дело не в лени, а в заранее обдуманном намерении. Я хотел таким образом добиться, чтобы читатели оценивали мои книги по существу, не как сводку материалов, которые при необходимости можно расписать на карточки, а как экспликации, где каждый элемент значим, только будучи на своем месте, с учетом своих дальних и ближних связей. Зато я увеличиваю число отсылок «см. выше» и «см. ниже», не составляя в конце каталога, который позволил бы пользоваться книгой, не зная ее основных положений.

Гонда делает мне и много других упреков, более деликатных, поскольку они касаются нашей профессиональной деонтологии. Оправдаться мне было бы легко, но к чему? Желчь, воодушевляющая моего партнера против меня, растет и крепнет из года в год, и излечить его обсуждением невозможно: я терпеливо сношу его недуг[1]. Отвечу только на один пункт («Triads», с. 190, конец примеч. 74), поскольку он касается моих отношений с человеком, который ушел в небытие и которому я многим обязан.

Еще одна особенность книг Дюмезиля состоит в пренебрежении критическими высказываниями в трудах других ученых, цитированных в поддержку его собственных идей (см., например, «Heur et malheur du

guerrier, Paris, 1969, с. 104 о книге: L. Renou, E. Benveniste. Vṛtra et Vṛθragna. P., 1934). См. также мою статью о трехчастной идеологии Дюмезиля в «Journal of Asian studies», 1974, с. 139.

Пассаж в «Heur...», к которому отсылает Гонда, следующий:

Первая проблема, привлекающая внимание,— проблема взаимоотношений ведийского Индры Вритрахана и иранского бога Веретрагны. Лингвистические и филологические разборы, содержащиеся в важной книге, которую посвятили этому тридцать лет назад Эмиль Бенвенист и покойный Луи Рену, выдержали испытание временем. Они показали, кроме того, что для понимания стоящих за текстом и поддерживающих его религиозных реалий нужно к тем точкам наблюдения и методам, которыми принципиально ограничиваются авторы, присоединить и другие.

Границы моей апробации указаны: лингвистика и филология в «Vṛtra et Vṛθragna» в самом деле безупречны. Но ни с методом «раздельных мифологий» (см. последнюю фразу книги), ни с доминирующим там пониманием религиозных фактов я не согласен. И не согласен тем более, что вскоре после выхода книги я пространно изложил основания и масштабы наших расхождений в RHR, 117, 1938, с. 152—170. После этого в 1969 г. я воспроизвел только конструктивную часть статьи 1938 г., исключив критическую, тем более что Бенвенист очень быстро принял ее основные положения: у меня есть по этому поводу его прекрасное письмо, которое я вместе с другими интересными документами передам в Библиотеку Коллеж де Франс. Чего же в конце концов хочет от меня Гонда? «Critical opinions», о которых он говорит, это, конечно, его собственные: в чем они изменили бы изложение «Heur...», не основанного на инкриминированной книге?

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

[1] Самым крупным специалистом по «западным индийцам» является М. Майрхофер, посвятивший им целый ряд книг и много статей, весьма значительных. См. особенно: M. Mayrhofer. Die Indo-Arier im alten Vorderasien, mit einer analytischen Bibliographie, 1966; он же. Die vorderasiatischen Arier.— «Asiatische Studien», 23, 1969, с. 139—154; он же. Die Arier im vorderen Orient — ein Mythos? Mit einem bibliographischen Supplement.— SBAkWien, 294, 3, 1974. Там же см. все о недавних дискуссиях (А. Камменхубер, И. М. Дьяконов). Если бы можно было еще колебаться по поводу национальной принадлежности евфратских ариев, видя в них третью автономную ветвь индо-иранской общности, а именно протоиранцев, то это лишь облегчило бы ход данного изложения, однако вопрос уже решен.

[2] W. Schulz. Die Zwillingsbrüder.— «Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft», 22—23, с. 284—286; рец. см. в NA, с. 27—28.

[3] S. Konow. The Aryan Gods of the Mitani Peoples.— «Royal Frederik University, Publications of the Indian Institute» (Kristiania), I, I; разбор этой работы см. в NA, с. 28—34. Его тезис в новой форме был подхвачен П. Тиме; см. ниже, Приложение I.

[4] A. Christensen. Quelques notices sur les plus anciennes périodes du zoroastrisme.— «Acta Orientalia», 126, с. 89, 93—97; рец. см. в NA, с. 30—40.

[5] Строфы 20—25, посвященные Ваю, фактически другой гимн.

[6] Проанализирована в 1941 г. в JMQ, I, с. 60 вместе с богазкёйским списком богов, с. 51.

[7] Проанализирован в 1948 г. в JMQ, IV, с. 26—30.

[8] Порядок строф различен. Атхарваведа помещает 2-ю строфу Ригведы перед двумя последними, а 4-ю и 5-ю строфы меняет местами. Текстуальные расхождения незначительны.

[9] IR, с. 111—117.

[10] О Пушане см. работы С. Д. Аткинса: S. D. Atkins. Pūṣan in the Rig-Veda. Princeton, 1941; Pūṣan in the Sāma, Yajur, and Atharva Vedas.— JAOS, 67, 1947, с. 274—295. Работы содержат многочисленные примеры явно трехфункциональной триады, где нижнюю ступень, не считая Ашвинов, занимает именно Пушан; см., например, JAOS, с. 278, вариант интересующего нас текста в TS 4, 2, 5; Kāmaṃ kāmadughe dhukṣva mitrāya varuṇāyaca indrāyāgnaye pūṣna oṣadhībhyaḥ prajābhyaḥ. Индра здесь соединен, как это нередко бывает (см. ниже), с Агни, который не привязан исключительно к какой-либо одной функции. О шудрах см.: Ram Sharan Shamra. Śūdras in Ancient India, 1958.

[11] См. переводы или комментарии к этому гимну в работах: A. Bergaigne. Quarante hymnes du Rig-Veda, 1895, с. 70—71; K. F. Geldner. Der Rig-Veda, III, 1951, с. 355—356; L. Renou. Hymnes spéculatifs du Véda, 1956, с. 123—124; W. Norman Brown. Theories of Creation in the Rig-Veda.— JAOS, 85, 1965, с. 33 (ср. с. 27); Ф. Эджертон (F. Edgerton. The philosophic materials of the Atharva Veda.— Studies in honor of Maurice Bloomfield, 1920, с. 126) рассмотрел изменения, которые претерпел текст Ригведы в Атхарваведе. К. Л. Янерт (K. L. Janert. Rigveda-Studien.— IIJ, 2, 1958, с. 103—104) проанализировал значение *-sthūtra* в стихе 3d; у Рену (Renou,

EVP, 16 [посмертно], 1967, с. 166—167) можно было взять лишь некоторые примечания для комментария.

[12] *Excitant* (Renou, 1967, но *exubérant*, 1956), *en rut* (Бергень), *stürmisch* (Гельднер), *swelling* (Браун).

[13] Вот более прямая интерпретация: всюду, куда боги ее помещают и где она стоит «на посту», Речь «вводит» одно или несколько благ, заключенных в ее природе (см. ниже, с. 23—25, и примеч. 20 (п. 4) к Введению). Вариант Атхарваведы — лишь плоская аналогия.

[14] *Toi qui sais* (Renou, 1956), но *illustre* (Бергень), *du Berühmter* (Гельднер), *you man of renown* (Браун).

[15] Нет оснований сводить *samád* к значению литературного соперничества (Renou, 1967, из-за некоторой предвзятости, отличающей вообще его интерпретацию Ригведы).

[16] Мне не кажется, что *etāvat* в конце этих пантеистических восхвалений имеет «ограничительный» смысл (Renou, 1957), напротив: *tantae molis erat*...

[17] В то время как статистически существительное *ójas* 'сила' в подавляющем числе случаев принадлежит к военной функции, по-иному обстоит дело с прилагательным *ugrá*, см. IR, 1969, с. 88, примеч. 1.

[18] См. прилагательное *sumedhás*, особым образом характеризующее людей первой функции, подобно тому как *medhásātaye* 'чтобы достичь мудрости' характеризует первую функцию в триаде 7, 66, 8: «этот (гимн) создан ради богатства и золота (*rāyā́ hiraṇyayā́*), ради силы (*śávase*), уничтожающей волка (или врага), этот (гимн) создан (сделан) желанием достичь мудрости (*medhásātaye*)».

[19] Об этом корне см. библиографию в: A. M i n a r d. Trois enigmes sur les cent chemins, II, 1950, с. 226 (§ 603a).

[20] Толкование этого текста можно дополнить следующими замечаниями.

1) Наш анализ позволяет понять, почему Атхарваведа переменила место 2-й строфы: тогда все, что касается трех функций как структуры, объединено без разрыва; однако новое место этой строфы, после того как уже началось космическое развертывание, представляется неудовлетворительным.

2) Не стоит искать здесь, как иногда это делается для стиха 3c, отсылок к другим ведийским классификациям разных видов речи или шума; тем более в гимне нет ничего, что было бы связано с криком какого-либо животного.

3) То, что Вач 'Verbum' представлена как основа всего сущего, в достаточной мере объясняет, почему в строфах, относящихся к человеку, так много отсылок к слуху и речи (или шуму): «слышать» как одно из трех свойств жизни (4b); порядок выслушивания того, что возглашает Вач (4d); та же речь, вкушаемая и богами и людьми (5 ab); быть может, и лук (6 a) введен из-за звона натягиваемой тетивы?

4) Действия Речи на трех функциональных уровнях указаны весьма точно: она обусловливает питание (без сомнения, тем, что организует, т. е. «формулирует», скотоводство и земледелие, обмены, кухню), она лежит в основе культа и мудрости (предписания, передающиеся в виде формул, и сакральные тексты), она предводительствует в войне (приказами, призывами, поношениями, barritus 'боевым кличем' в битве).

5) Правдоподобно, что наряду с обозначением царской власти *rā́ṣṭrī* в 3-й строфе (о нем см. Renou, 1967), противопоставленное двум непосредственно следующим за ним прилагательным, указывает еще на вторую функцию, откуда обычно происходят цари (ср. *rājanyà* как синоним *kṣatríya*; само *kṣatrá* как двустороннее понятие — и «светская власть», и «сущность военной функции»); ŚB 13, 1, 6, 3 для контраста к м. р. *rāṣṭrín* ставит в соседстве с ним прилагательное *abalá* 'бессильный'; в любом случае ведийские имена деятеля *rā́ṣṭrī*, *rāṣṭrín* более образны, чем *rā́jan*: царь представлен в них не только рангом, но и конкретным воплощением своего могущества.

[21] Что касается отношений между этими тремя божественными классами и Viśvedeva 'Всеми-Богами', то мне почти нечего добавить ни к JMO, IV, с. 155—161, ни к идущим далее «римским предложениям» (о квиритах), с. 161—170; однако теперь я не писал бы с. 137—154; см. IR, с. 209—223; все, что

предшествует с. 137, заменено двумя первыми частями ME, I, 1968. *Viśvedeva* (*Viśva* — здесь как исключение) имеет два употребления (Renou, EVP, 4, с. 1): совокупность всех богов; особая группа, составленная как будто из довольно неясных элементов, взятых из трех больших групп (Адитьи, Рудры, Васу), нечто вроде плебса среди богов.

[22] Толкование, принятое Рену (EVP, 4, с. 41).

[23] Об Адитьях см. ниже, гл. I и II.

[24] *vásavaḥ*, мн. ч. м. р., обозначает то совокупность богов, то группу Васу (Renou, EVP, 12, с. 75).

[25] А. Бергень (JA, 1884, I, с. 211—212) рассмотрел разновидность безопасности или безгрешности, обозначаемых *anehás*: в громадном большинстве случаев Ригведа употребляет это слово в качестве эпитета к персонажам или сакральным актам.

[26] ME, I², с. 103—107 и уже «Tarpeia», 1947, с. 45—60.

[27] См.: ME, II, ч. III.

[28] Уровни мира, JMQ, I, с. 65 (так, AV 7, 1, 5, 2—3): Васу и этот мир, Рудры и атмосфера, Адитьи и «yonderworld» (тот мир); *guṇa*, там же, с. 64; психологические основы, с. 260 (и ME, I², с. 94—95); жертвенные огни (в последнее время RRA², с. 319—326 и FR, с. 61—68); цветá, RIER, с. 45—52.

[29] Например, Яшт 5, 85—87.

[30] Геродот 4, 5—6; Квинт Курций 7, 8, 18—19; см., наконец, ME, I², с. 446—452.

[31] Это основные роды, единственные, собравшиеся и расположившиеся на горе Нартов, заняв ее всю целиком: вершину, середину, подножие. По мере развертывания действия в эпосе упоминаются и другие роды (например, *Acætæ*), но они не входят в *ærtæ Narty* 'трое Нартов' (ME, I², с. 457—471).

[32] Не составляя здесь историю иранских религий, я не останавливаюсь на пунктах, важных вообще, но ничего не прибавляющих к рассматриваемой сейчас проблеме: кого обозначает имя Заратуштра — одно лицо или целую группу? Является ли его деятельность продолжением предшествующих реформ? Может быть, в частности, он уже наследник некоего высшего, т. е. единственного, «Ахуры»? Не буду я обсуждать и время, место, причины зороастрийской реформы и возвращение в реформированную религиозную систему таких божеств, как Митра, Веретрагна, Анахита. Ничего не противопоставлю я и недавно вышедшим романам на этот сюжет; в частности, для И. Гершевича (в его введении к «The Avestan Hymn to Mithra», 1959) не составляет никаких тайн период «истории» от Заратуштры, своего рода пророка библейского масштаба, до жрецов, одновременно макиавеллического и вольтерианского склада, плетущих интриги вокруг Ахеменидов. Надежнее, однако, обратиться к классическим и хорошо аргументированным работам, таким, как: G. Widengren. Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte.— «Numen», I, 1954, с. 16—83; 2, 1955, с. 47—134; он же. Die Religionen Irans. 1955 (франц. пер.: Les religions de l'Iran, 1968); J. Duchesne-Guillemin. La religion de l'Iran ancien=Mana I, 3, 1962. Я не берусь также высказываться здесь об отношениях между религией первых Ахеменидов, в частности Дария, и зороастризмом.

[33] Мудрость? Мудрый? См. в последнее время: F. B. J. Kuiper. Ahura Mazdā 'Lord Wisdom'? — IIJ, 18, 1976, с. 25—42 с убедительными ответами на критику П. Тиме.

[34] Теперь есть доказательство, что такая перемена значения **daiva* на обратное — не общеиранская: у скифов этого не произошло, судя по осетинскому compositum с пейоративным значением *ævdīv* (из **apa-daiva*),— имя колдуна, собственно 'тот, кто находится в стороне от **daiva*': G. Dumézil. Daiva en ossète.— «Paideuma», 7 (Festschrift H. Lommel), с. 47—48 (перепечатано в: Romans de Scythie et d'alentour, 1978, с. 295—298).

[35] У меня вызывает сомнения, что *baga* в одном месте большой Бехистунской надписи обозначает Амеша Спента — вопреки Гершевичу (JNearEasternSt, 23, 1964, с. 18); однако автор дал основание предположить, что ко времени составления Гат коллективное имя Амеша Спента уже было в ходу, хотя там

оно и не встречается (J. Gershevitch. The Avestan Hymn to Mithra, с. 10—11, 163—166).

[36] Семантический комплекс, обозначаемый *ṛtá*, собственно 'Устроенный', идет от Общего Порядка к Истинному (библиографию работ о *ṛtá*, начиная с Ольденберга, см. в: Renou, EVP, 3, с. 50). В наиболее консервативных индоевропейских словарях «истинный» этимологизируется то как (хорошо) устроенный, то как реальный, а не иллюзорный (вед. *ṛtá, satyá*); ἀληθής, *uērus и т. д.* основаны на других образах.

[37] Так в работе: J. H. Moulton. Early Zoroastrianism, 1913, с. 114—115.

[38] NA, с. 159—175; эта интерпретация была подтверждена и развита в работе: P. J. de Menasce. Une légende indo-iranienne dans l'angélologie judéo-musulmane: à propos de Hārūt-Mārūt.— «Études Asiatiques (Revue de la Société Suisse d'Études Asiatiques)», I, 1947, с. 10—18; хорошее резюме см.: H. Ch. Puech, RHR, 133, 1947—1948, с. 221—225.

[39] NA, с. 136—156. Грей (L. H. Gray. The Foundations of the Iranian Religion, 1929, с. 47) уже предложил выводить Хшатра Вайрья от Индры.

[40] См., например: Le livre de Zoroastre (Zarathusht Nāmak), изд. и пер. F. Rosenberg, 1904, с. 36, § 31, где Амшаспанд Шахривер поручает Заратуштре следующую миссию: «Вели всем, кто носит оружие, меч, стрелу, палицу или копье, держать их в порядке и предохранять от ржавчины, ведь перед ним жизнь врага; когда он видит оружие в хорошем состоянии, у него кожа лопается от страха. Когда за оружием хорошо смотрят, в битве оно блестит, как солнце. Никогда не одалживай свое оружие врагу, потому что потом в час битвы оно тебя подведет. Передай народам земли это послание от одного конца до другого и всё целиком». В Denkart 3, 134 материальные атрибуты Хшатревара (*Xšaθrevar*, понимаемый как 'Царская Власть') следующие: оружие, армия и сокровище (пер. J. de Menasce, 1973, с. 138—139). Великий Бундахишн (26, 57) понимает «металл» Хшатревара только как оружейный металл, переходящий по аналогии к духовному оружию (изд. и пер. B. T. Anklesaria, с. 220—223). На индо-скифских монетах Канишки изображен Хшатра Вайрья под именем *Šaorēoro*; А. Стейн, который идентифицировал его уже в 1887 г. (A. Stein. Zoroastrian deities on Indo-Scythian coins.— «Babylonian and Oriental Record», I, с. 161), дает следующее описание: «Если бога... до сих пор не удавалось идентифицировать окончательно, то, конечно, не из-за недостаточной ясности легенды или четкости чеканки. На монетах он предстает во всех вариантах хорошо сложенным воином в полном греческом вооружении, в греческом шлеме, с копьем и щитом, который на единственном экземпляре Британского музея заменен оружием, похожим на крюк». И, напротив, предложенное Ф. Кюмоном сходство Хшатра Вайрья с митраическим «Марсом» неосновательно (F. Cumont. Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, I, 1929, с. 144).

[41] *Quelques notices...* (см. выше, примеч. 4), с. 103—104.

[42] A. Meillet. Sur les termes religieux iraniens en arménien.— «Revue des Études Arméniennes», I, 1921, с. 233—236 (с. 234—235 о Спандарамат и Сандарамат); перепечатано в: «Etudes de linguistique et de philologie arméniennes», II, с. 193—196; G. A. Arevə Haj žoğovratagan havadk'i meč (Солнце в народных армянских верованиях).— «Hantês Amsoreaj», 1929, col. 647—648 (col. 648 — ночное Солнце, входящее к Сантарамед [западноармянское произношение]). Сасанидский культ Спандарамат — это детально разработанный культ земли Šāyast nē-Šāyast 15, 20—24.

[43] В митаннийском списке богов за группой «пред-индийских» богов (Митра—Варуна 13—14, Индра 15, Насатьи 16) непосредственно следует великая вавилонская богиня Аллатум (17), которая, таким образом, оказывается отрезанной от общества вавилонских богов (8—12) и за которой уже идут божества другого рода (18?; 19—21 боги города). Итак, Аллатум — это Госпожа Земли, и в ней, как говорит Дорм (E. Dhorme. Les Religions de Babylonie et d'Assyrie=Mana, 2, 1945, с. 39), видели «обожествленный образ земли, *ersetum*». Конечно, образ великой богини, присоединенной к богам трех функ-

ций, в каждом новом поселении легко ассимилировался с существовавшим ранее местным божеством («Tarpeia», с. 63—64).

[44] Примечательны эпитеты Сущностей. Соотношение *Vohu* и *Vahišta* внутри первой функции уже было отмечено, *Vairya* подразумевает желание, что хорошо подходит к субституту Индры; Спента, будучи к тому же общим эпитетом всей группы Сущностей, указывает на трехвалентность (ME, I², с. 103—107) Армайти и вообще богини, присоединенной к списку функциональных богов; две последние Сущности, замещающие Близнецов, не имеют эпитета, но их названия имеют одну и ту же структуру, один и тот же суффикс.

[45] B. Geiger. Die Amǝša Spǝntas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung.— SBAkWien, h.-ph. Kl. 176, 7, 1916. Я не обсуждаю здесь более поздние интерпретации, в частности R. C. Zaehner (1961) и M. Boyce (1975).

Глава I

[1] P. Thieme. Mitra and Aryaman.— «Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Science», 41, 1957, с. 1—96. Этот мемуар направлен в основном против меня. Мой ответ на него см.: JA, 246, 1958, с. 67—84, а на выразительное вмешательство М. И. Гершевича — там же, 247, 1959, с. 171—173. См. ниже, Приложение II.

[2] J. Gonda. The Vedic God Mitra. Orientalia Traiectina, 1972 (далее — Gonda, M.); он же. The Dual Deities in the Religion of the Veda.— Verhandelingen der kon. Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N.R. 81, 1974, с. 145—208 (Mitra-and-Varuṇa) (далее — Gonda, DD.). См. ниже, Приложение III.

[3] Ср. ту же ошибку с серьезными последствиями уже в «Varuṇa» Людерса, I, 1951, с. 37: «Митра так тесно связан с Варуной, что он составляет с ним как бы одно существо, если толкование Варуны верно... Клятва (*Varuṇa*) и Договор (*Mitra*) в Индии, как в конце концов и повсюду, связаны теснейшим образом».

[4] К тому же Ригведа, естественно, не содержит всю теологию своего времени: F. B. J. Kuiper. IIJ, 15 (1973), с. 226.

[5] Перевод Л. Рену (EVP, 15, 1966, с. 6): «Здесь (впервые?) содержится связь между Варуной и ночью (или по крайней мере солнцем в черном облике)».

[6] Gonda, DD, с. 181, библиография по «рудраическим» чертам Варуны (Бергень, Роде...); с. 155 о «мрачных и злокозненных сторонах его характера, постоянно привлекавших внимание авторов Атхарваведы».

[7] В частности, сжато и объективно в кн.: A. A. Macdonnel. Vedic Mythology, 1897, с. 22—30.

[8] Этими соглядатаями могут быть звезды или космическая транспозиция иранских «царских соглядатаев» или и то и другое вместе.

[9] См. выше, примеч. 36 к Введению.

[10] III, с. 210—271.

[11] Renou, EVP, 7, с. 3.

[12] Читатель сравнит эти «точки отсчета» с теми, которые выбрал Гонда в своей книге о Митре, где связь Митры с Варуной (гл. I) рассматривается в том же плане, что и его связь со светом (гл. II), с Агни (гл. III), с солнцем (гл. IV) и т. д.

[13] Я целиком разделяю чувства Л. Рену по поводу этого запутанного вопроса: надо ли переводить ключевые слова в системе мышления, очень отличающейся от нашей? «Каким бы ни был английский термин для передачи *ṛtá*, можно быть уверенным в промахе; и поскольку любое означающее такого масштаба означает одновременно и нечто другое („я — это другой“ могло бы быть девизом Ригведы), то какой смысл переводить *ṛtá*? Разве общий смысл фразы не становится максимально неясным при выборе того или иного эквивалента?» (JA, 251, 1963, с. 395, ср. EVP, 7, с. 16). В случае *ṛtá* лучшим приближением остается «Порядок (космический, ритуальный, нравственный)», ос-

нованный на четком соотношении составляющих; «истина» — лишь один из элементов этого понятия.

[14] *Yātayájjana-*, см. ниже, примеч. 24 к гл. I.

[15] Gonda, M, с. 15—16, ср.: Gonda, DD, с. 154—155.

[16] О Варуне и водах см. ниже, с. 55, и примеч. 62 к гл. I.

[17] Ср.: L. Renou. Varuṇa dans l'Atharva Veda.— «Festschrift Hermann Lommel», 1960, с. 125.

[18] Renou, EVP, 5, с. 87. Ни один из текстов, процитированных Тиме в «Mitra and Aryaman», не говорит о гневе одного Митры, но только о гневе Митры и Варуны, вместе взятых.

[19] Gonda, M, с. 40; S. Levi. La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas, 1898, с. 168: «Митра — это „друг". Когда боги начинают борьбу против самого опасного из своих противников, Вритры (имя которого по происхождению, возможно, связано с Варуной), они заставляют Митру, в свою очередь, поразить демона, „но он отказался. Нет, сказал он, я друг всем". Угрозы богов заставили его в конце концов уступить; но после его удара раздается крик возмущения. „Он, кто является другом, он совершил зло!" (ŚB 4, 1, 4, 8 и параллельные тексты, приведенные в примечаниях)». См. другие свидетельства мягкости Митры: Gonda, M, с. 75, 77, 78.

[20] Renou, EVP, 5, с. 79, 7, с. 63; *áhiṃsāna* переведено 'qui exclut le dommage'. Без сомнения, именно к этому контрасту характеров следует отнести то, что Варуне приписывается левая, а Митре — правая сторона. Gonda, DD, с. 156 (TB I, 7, 10, I).

[21] Gonda, M, с. 32; о путах как характеристике Варуны см.: Gonda, DD, с. 149.

[22] Renou, EVP, 7, с. 37 (к I, 151, 96): «*māyā́* отдается в собственность только Варуне (ср. 6, 48, 14; 7, 28, 4; 10, 99, 10; 147, 5), но появляется также (расширительно?) в пассажах, где Митра и Варуна неразличимы». Определение А. Минара (A. Minard. Trois énigmes sur les Cent Chemins, II, 1956, с. 871) вслед за Рену: «сила, с помощью которой боги, и специально Варуна, реализуют некоторые действенные структуры». Об авестийском соответствии *māyā́* со значением 'престиж' см.: J. Kellens. Prestige et satisfaction dans l'Avesta.— «Münchener Studien zur Sprachwissenschaft», 32, 1974, с. 87—101.

[23] Ведийская часть моей статьи «Ordre, fantaisie, changement dans les pensées archaïques de l'Inde et de Rome» (REL, 32, 1954, с. 139—160) остается в силе, но от сближений с латинским *mōs* я впоследствии отказался.

[24] Gonda, M, с. 93. О корне *yat-* (кауз. *yātay-*) см.: E. Benveniste. Mélanges Georg Morgenstierne, с. 26: «занять собственное место, свое естественное положение», следует уточнить: «по отношению к другим». Варианты переводов см.: Renou, EVP, 1, с. 100; 4, с. 98; 7, с. 8 (*yātay-* 'заставлять заключать соглашения, союзы'); 13, с. 107 (согласие с Бенвенистом); 16, с. 64, 123. Библиографию и критику см.: Gonda, M, с. 93—99 (согласие с Бенвенистом); Gonda, DD, с. 148, 182.

[25] Gonda, M, с. 67.

[26] Gonda, M, с. 25, 35.

[27] Gonda, M, с. 25.

[28] Gonda, M, с. 23. В примеч. 4 Гонда сообщает без комментариев более смелую индийскую экзегезу, которая должна была бы привести его к исправлению своей собственной: «Написав эту фразу, я случайно натолкнулся на: G. V. Devasthali. Religion and Mythology of the Brāhmaṇas. Poona, 1965, с. 160 и сл.: „Из этих соотношений [вареный ~ жареный и т. д.] должно вытекать, что Митра и Варуна представляют две стороны одного и того же могущества, которое приводит к одним и тем же результатам, с той лишь разницей, что один делает это силой, внося в свои действия неистовость, резкость или оскорбление, в то время как другой совершает это только естественным образом, не делая ничего подобного"».

[29] S. Levi. La doctrine..., с. 154; Gonda, M, с. 16—17, 32—33, и Gonda, DD, с. 149.

[30] Для этих слов остается в силе: K. Rönnow. Véd. *kratu-*, eine wortge-

schichtliche Untersuchung.— «Le Monde oriental», 25, 1932, с. 1—90; Гонда (M, с. 27—28, и DD, с. 197) переводит *krátu* 'inventiveness, resource fulness', *dákṣa* 'skill, adwitness'. A. Minard. Trois énigmes sur les Cent Chemins, II, § 809b переводит *k.* 'énergie concentrée', *d.* 'énergie créatrice', а в риторической части словаря *k.* 'force (d'imagination, d'inspiration)', *d.* 'capacité (de réalisation selon les structures imposées)', цитируя Рену (EVP, 2, с. 58): «(*krátu*) la faculté de comprendre qui précède l'acte créateur».

[31] Gonda, M, с. 66—76; приводятся многочисленные тексты.

[32] См. ниже, с. 59—60.

[33] Gonda, M, с. 72.

[34] О *śraddhā* см.: H.-W. Köhler. *Śrad—dhā* in der vedischen und altbuddhistischen Literatur. Diss. Göttingen, 1948; IR, с. 47—59; C. Sandoz. La correspondance lat. *credo*: skr. *śraddhā* et le nom indo-européen du cœur.— «Univ. Bern, Inst. f. Sprachwiss. Arbeitspapiere», 10, 1973, с. 1—8.

[35] Gonda, M, с. 85.

[36] Близкий к Рену перевод (EVP, 9, с. 26) (о *vṛjána*, собственно, 'territoire clos', 10, с. 79; 16, с. 125); с несколько другим переводом хорошее толкование Бергеня (La religion védique... III, с. 136).

[37] Renou, EVP, 12, с. 54.

[38] Gonda, M, с. 32.

[39] Отсутствие Варуны может объясняться его близостью к «светской власти» — *kṣatra*: царю, который засыпает, нечего делать с этой властью, которую он сам усыпляет; или, может быть, вместе с Варуной исчезают отдаленные и таинственные части вселенной?

[40] Gonda, M, с. 34.

[41] См. ниже, с. 69—70 и 92.

[42] Renou, EVP, 4, с. 57; Gonda, M, с. 2 (ср. с. 89); П. Тиме (с. 88, примеч. 61) понимает *pátiḥ* как Арьяман.

[43] См. библиографию в кн.: Gonda, M, с. 37, примеч. 5.

[44] Gonda, M, с. 40—41, 57.

[45] L. Renou. Festschrift H. Lommel, 1960, с. 125.

[46] См. выше, с. 48.

[47] Gonda, M, с. 37.

[48] Renou. Festschrift H. Lommel, с. 125, примеч. 10; Gonda, M, с. 36. См., однако, замечание: F. B. J. Kuiper, IIJ, 15, 1973, с. 225 (группа Адитьев, приуроченная к западу).

[49] La religion védique..., с. 137; комментарий Рену (EVP, 13, с. 106) менее удовлетворителен: «a) Агни двойственный, между дымом и огнем (варунический Агни); b) Агни солярный (Митра)» — и более странный комментарий П. Тиме, с. 83—84, вводящий понятие Договора и разрывающий единство двух стихов.

[50] Gonda, M, с. 25—26, ср. с. 68.

[51] Gonda, M, с. 43.

[52] То же верно и для дифференцированной связи Митры и Варуны с поэтическими ритмами, ритмом дыхания и т. д.

[53] Ананда Кумарасвами (1942) даже счел возможным заимствовать западные категории «духовного могущества» (*Mitra*) и «светской власти» (*Varuṇa*).

[54] Renou, EVP, 5, 19; 7, с. 82.

[55] См. выше, с. 25, и примеч. 19 к Введению.

[56] Renou, EVP, 4, с. 14; 10, с. 61; 16, с. 22.

[57] Ср. ṚV 4, 50, 7—9 (FR, с. 131—132).

[58] Renou, EVP, 7, с. 3.

[59] Перевод Рену (EVP, 5, с. 89), комментарий там же, 7, с. 67.

[60] См. выше, с. 27; Gonda. M, с. 81—82.

[61] Gonda, M, с. 101, коммент. к 3, 55, 5: «...Митра, бог, покровительствующий земледелию» (примеч. 1: «оседлые земледельцы»).

[62] Я считаю невозможным следовать за Людерсом (Varuṇa I, Varuṇa und das Wasser, 1951) в его интерпретации связи Варуны с водами. Гонда (M,

с. 34—35 и DD, с. 157) раскрывает распределение задач между Варуной и Митрой: Варуна ближе к связанным водам (и, следовательно, дальним, спрятанным, отобранным у человека), Митра заставляет их изливаться, в частности дождем (видимым и полезным человеку); Людерс (II, 1959, с. 715) уже указал, что Варуна проливает дождь только вместе с Митрой.

[63] Renou, EVP, 14, с. 7 и 69 (не думаю, что первый стих относится к Митре).

[64] См. ниже, с. 101.

[65] Gonda, M, с. 40, то же в: Gonda, DD, с. 152; связь обоих богов с ночью и днем всего лишь «одно из выражений дополнительного характера дуальности», но почему же ночь отходит Варуне, а день — Митре?

[66] 1-е изд. (1940), с. 49, 2-е изд, (1948), с. 85.

[67] Так в кн.: Les dieux des Indo-Européens (1952), с. 42; ME, I², с. 147—149.

[68] 1940, с. 143—144; 1948, с. 205—206.

[69] 1940, с. 144—145; подробно см.: 1948, с. 208—210.

[70] См. соответствующую рубрику в санскритском этимологическом словаре Майрхофера.

[71] Le dieu indo-iranien Mitra.— JA, 1907, с. 143—159.

[72] Многочисленные примеры см. в: Renou, EVP, в частности 10, с. 21, 70 (*mitrám dhā-* 'заключить союз'); 16, с. 161, и в R̥V 10, 108, 3.

[73] Gonda, M, с. 115.

[74] См. выше, с. 46.

[75] Санскр. *máyate* 'он меняет', лат. *mūnus, commūnis*, готск. *ga-mains* 'общий', ст.-сл. *mĕna* и т. д. О других этимологиях, кроме учтенных в этимологическом словаре Майрхофера, см.: Renou, EVP, 4, с. 98 и доклад самого Майрхофера на коллоквиуме по изучению митраизма в Тегеране (1975, Actes, в печати).

[76] По вопросу грамматического рода (неодушевленный ~ мужской), из которого иногда делают большую проблему, я разделяю мнение Кёйпера (IIJ, 15, 1973, с. 227—228): это важно для филолога, а не для историка религий.

[77] Эрудит Гонда подозревает, что французские авторы понимают **mitra-* как договор потому, что они заморочены «Общественным договором» Руссо. В отношении себя могу уверить его, что это не так; то же самое, конечно, можно сказать и о Мейе: «contrat» во французском языке очень употребительное слово.

[78] MV, 1940, с. 46—48; 1948, с. 80—83.

Глава II

[1] Как *sura* 'бог' происходит из переразложения *ásu-ra* в *a-sura*.

[2] В эпосе их иногда одиннадцать, тринадцать, но Mbh 3, 134, 19 утверждает: «Мудрецы (*dhīrāḥ*) говорят, что Адитьев двенадцать».

[3] Шрёдер [L. von Schröder. Der siebente Āditya.— IF, 31 (Festschrift B. Delbrück), 1912—1913, с. 178—193] предложил без достаточных оснований Парджанью. Ригведа иногда помещает в число Адитьев Сурью. Тесно связанный с ними Савитар даже как субститут Бхаги составляет особую проблему, которая здесь не будет рассматриваться.

[4] Вишну там появляется регулярно: J. Muir, OST, IV, 1863, с. 401—407.

[5] В тех строфах со 2-й по 8-ю, где содержатся индивидуальные имена (2, 5, 6, 7, 8-я), триада Варуна Митра Арьяман больше не названа. Собирательное имя Адитьев встречается во всех строфах с 1-й по 8-ю, исключая 7-ю (где их заменяет «Адити, чьи сыновья — цари»), а потом появляется в строфах 11, 13 и 16-й (и Адити в строфе 14-й).

[6] Рену (EVP, 5, с. 103) предлагает конструкцию *sanā́d rā́jabhyaḥ* «rois de vieille date». О *juhū́* см. там же, 2, с. 105—107.

[7] Renou, EVP, 7, с. 89. Рену переводит: «Varuṇa né pour la force»; речь здесь не может идти о седьмом Адитье. См., однако, еще: EVP, 12, с. 17—18;

10, с. 73, 7-я строка снизу, 96, 16-я строка снизу, и с. 102, строка 8: *-*jāta* — полусуффиксально?

[8] S. Levi. La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas, 1898, с. 63—64 с параллельными текстами.

[9] О Дхатаре 'Творце', замещенном Дакшей, см. ниже, с. 81; именно значение 'творец' поставило во главе пару Дхатар—Арьяман.

[10] Les dieux des Indo-Européens, с. 45—46.

[11] См. выше, с. 53—54.

[12] См. выше, с. 48, и примеч. 30 к гл. I.

[13] 6, 48, 14: Варуна — *māyín* (см. выше, с. 47); Арьяман — *mandrá* 'радующийся'.

[14] Renou, EVP, 3, с. 57 (связи *bhága, subhága* с Утренней Зарей).

[15] Об этом ед. ч. (гапакс) см. выше, с. 37.

[16] Замечание Гельднера, ad. loc.; о древности этой оппозиции см.: ME, II, с. 81—87.

[17] Замечание Рену (EVP, 13, с. 53) неудовлетворительно: «Небо и Земля (при большой удаленности одного от другой) присоединены — как нередко бывает — к Адитьям». Дело в том, что здесь значимо *распределение* членов.

[18] См. выше, с. 59—62. Это боги слишком ограниченного радиуса действия, чтобы думать, что этимология, к тому же прозрачная, может что-нибудь раскрыть.

[19] L. Renou. La poésie religieuse de l'Inde, 1942, с. 111; A. Bergaigne. Quarante hymnes du Rig-Veda, 1895, с. 106.

[20] L. Renou. La poésie religieuse..., с. 59; Рену (EVP, 7, с. 19) предлагает *aryamyà* 'ami d'origine', *mitryà* 'ami par (tacite) contract, par convention'.

[21] Откуда, возможно, эпитет Арьямана *purujātá* 'многорожденный'.

[22] «...Арьяман тесно связан с супружескими отношениями, с заключением брака. В большом свадебном гимне Атхарваведы его прославляют как бога, который помогает (девушкам) найти мужа (4, 1, 17), и в том же гимне говорится, что невеста должна обойти вокруг „огня Арьямана" (там же, 39), т. е. вокруг свадебного очага, огня дружественного бога, который доставляет мужей. То, что Арьяман укрепляет супружеское счастье, что он обеспечивает женщине мужа, в этом собрании будет сказано еще не раз; он же доставляет жену холостяку (ср. 6, 60, 1 и сл.). В свадебном ритуале он играет важную роль. Когда невеста отправляется в путь, его вместе с Бхагой просят провести свадебный кортеж по прямым дорогам, без шипов и сделать так, чтобы будущих супругов было легко вести: это мы читаем в большом свадебном гимне Ригведы (10, 85, 23). Когда невеста приезжает в свой новый дом, Арьямана вместе с Бхагой, Праджапати и двумя Ашвинами просят дать ей потомство (AV 14, 2, 13). Когда молодой муж ритуально берет свою супругу за руку, то он просит именно Арьямана и еще нескольких богов дать ее ему (ср. ṚV 10, 85, 36; AV 14, 1, 50). Его просят сохранять красоту молодой жены днем и ночью вплоть до старости (AV 14; 2, 40; ṚV 10, 85, 44). Он же помогает матери при родах (ср. AV 1, 11, 1). Короче говоря, связь Арьямана с браком совершенно очевидна. Он, как и Митра, бог, связывающий людей друг с другом; просто у него это качество ограничено брачными узами. Надо к тому же подчеркнуть, что он выполняет эту функцию без какого бы то ни было фаллического привкуса, чего легко можно было бы ожидать. Он не бог деторождения, но бог брака в том смысле, что брак есть согласие». Но, конечно, не сто́ит вместе с Хиллебрандтом делать из Арьямана образец «паранимфа», шафера. П. Тиме, видящий в Арьямане только бога гостеприимства, решил опровергнуть все, что доказывает его связь с браком; я ответил ему в JA, 246, 1958, с. 67—84; «*arí, Aryamán,* à propos de Paul Thieme, "*arí* Fremder" (ZDMG, 107, с. 96—104)» (см. ниже, Приложение II). Об Арьямане и браке см.: Renou, EVP, 16, с. 129, 145.

[23] Уитни считает исправление *j* на *c* обязательным. BR не цитирует AV ни в связи с *úd—AC* (I, 59) 'aufheben', ни с *ud—AJ* 'heraustreiben'. Но ŚB *úpa—AC* 'schöpfen (Wasser)' побуждает к пониманию AV *úd acantu* 'пусть они черпают'.

[24] Мы, например, ожидали бы его в одной из 62 строф AV 9, 6, в гимне «exalting the entertainment of guests»,— там он не появляется; правда, там появляется немного богов (к строфе 3, 18 «the Lord of guests»; ср.: Hillebrandt. Ritualliteratur, 1897, с. 80).

[25] См. Приложение II.

[26] Чтобы доставить удовольствие П. Тиме, мы бы предпочли перевести вместе с ним в 2, 1, 4 либо (1938) «Du, o Agni, bist Aryaman, der Hausherr (*sátpatiḥ*), in dessen (Haus) ich speisen möchte!», либо (1957) «Thou becomest [Aryaman], the master of the mansion where meal [we eat or: thou eatest]!» Но перевод *sátpati* недостоверен, так же как грамматическая роль и даже точный смысл *sambhújam*; кроме того, требуют осторожности большие эллипсисы, которые в любом случае надо допустить в относительном предложении.

[27] Hillebrandt. Vedische Mythologie, II, 1921, с. 70—74: «Aryaman's Pfad»; мой «Troisième Souverain», 1949, с. 141—149.

[28] На основании 16-й строфы («путь Адитьи или Адитьев») Гельднер отождествляет «путь великого Арьямана» (6-я строфа) с путем *ṛtá* (1, 136, 2): «Der Weg der ewigen Gesetzmassigkeit in Natur und Menschenleben». Действительно, когда неясно, путь или пути одного или нескольких Адитьев, по которому или по которым один или несколько Адитьев ведут и охраняют человека, то речь идет, за редкими исключениями (5, 64, 3 — «Путь Митры»; 7, 65, 3 — «Митры Варуны»), об одном Арьямане, или об Арьямане с Варуной, или об Арьямане с Митрой и Варуной (2, 27, 5—6; 4, 54, 4; 7, 62, 6; 8, 31, 13; 83, 2—3). Во время брачных церемоний одна из первых услуг, которую просят у Арьямана, следующая (10, 85, 23; AV 14, 1, 34): «Без шипов, прямыми пусть будут дороги, по которым друзья (*sákhāyaḥ*) едут на нашу помолвку! Да соединят нас Бхага и Арьяман!»

[29] Нет оснований придавать *janatā* ограничительный или пейоративный смысл «простой народ, чернь» (П. Тиме).

[30] MārkaṇḍeyaPur. 26, 20—21 (=28, 19 в переводе Парджитера, 1904, с. 152), в связи с приношением *bali*: от Брахмы до Дхатара и Видхатара все боги получают его в разных точках дома, от центра до двери; один и последним Арьяман получает ее «снаружи и вокруг домов» (*bahiḥ... gṛhebhyaśca samantataḥ*). Может быть, так надо объяснять и то, что в некоторых вариантах со времени архаических приношений *pārtha* в ритуале посвящения в цари имя Арьямана заменяется *kṣetrasya patiḥ, kṣetrapatiḥ* 'хозяин территории' (A. Weber. Über den rājasūya, 1893, с. 51, ср. с. 86).

[31] Renou, EVP, 5, с. 8; грамматический комментарий 4, с. 33.

[32] См. выше, с. 20—21.

[33] Ср. цитированный выше (с. 61) мемуар М. Мосса.

[34] См. отсылки в заметке Гельднера к ṚV 2, 1, 4, особенно TB 1, 1, 2, 4: «Арьяман, так называют того, кто дает»; TS 2, 3, 14, 4 называет его *dātā́ vásūnām* 'даватель благ'. Свойство *abhikṣadā́*, которое ему приписывает ṚV 6, 50, 1 и которое понималось 'кто дает без понуждения', совершенно по-другому толкуется Бейли («the chamberlain-dispenser») (TPhS, 1960, с. 86).

[35] Во всей Ригведе есть только три строфы, где *vāmá* будет так повторяться после того, как им начата строфа: в двух, процитированных здесь, Арьяман стоит во главе богов-дарителей; третья (6, 71, 6) адресована богу «побудителю» Савитару.

[36] P. Thieme. Aryaman in der Bhagavadgītā.— ZDMG, 95, 1941, с. 219.

[37] См. пространную заметку, которую посвящает им E. W. Hopkins («Epic Mythology», 1915, с. 31—35).

[38] Renou, EVP, 7, с. 99 (ср. 10, с. 76): «Апеллятив *bhága* не означает ничего, кроме „счастья" (как результат счастливого наделения?)». Об этом корне см.: P. Ramat. I problemi della radice indoeuropea **bhăg*-.— AION., Sez. linguistica, 5, 1963, с. 33—57. Я не рассматриваю здесь вопросы, поставленные славянским *Богъ* и его производными, о чем см. недавно у G. Jucquois: «V.-sl. *bogatŭ* "riche", *bogŭ* "dieu" et apparrentés».— «Die Sprache», 1965, с. 131—135 (утверждается, что речь идет о славянском заимствовании в иранском).

[39] Ср. *bhágabhakta* (1, 24, 5), переведенное Рену как «répartie par toi, ô Bhaga» (EVP, 7, с. 72).

[40] См. выше, с. 64.

[41] Эта строфа дала возможность разных толкований; я придерживаюсь того, которое кажется мне наиболее вероятным; ср. определение беременности в 5, 78, 9.

[42] По Renou, EVP, 13, с. 110.

[43] См. ниже, с. 78.

[44] Другой аспект см. выше, с. 76 (под № 1). Об эротическом *bhága*: Renou, EVP, 14, с. 71.

[45] Renou, EVP, 4, с. 77: «*Āyu* здесь — название привилегированного племени, как знак Человека». Ср. там же, 2, с. 67: Бхага, как «переупотребитель» богатств, предоставленных людям Землей; 4, с. 73: Бхага как «наделитель».

[46] См. выше, с. 48, и примеч. 30 к гл. I.

[47] В 3, 20, 4 *daívya* не 'небесный', а 'божественный'.

[48] Ср. ŚB 12, 9, 2, 12: *ayaṃ vai loko mitro 'sau varuṇaḥ* 'этот мир — Митра, тот мир — Варуна'.

[49] Это 1, 62, 7; 2, 11, 21; 3, 36, 5; 5, 33, 5; 6, 28, 5; 8, 61, 5 и 7; 10, 42, 3; ср. AV 7, 12, 3 («Меня, о Индра, сделай удачливым (*bhagín*)!»: просьба в гимне не имеет никакого отношения к битве, она имеет целью превосходство в собрании, в ораторском искусстве, победу в публичном споре).

[50] См. ниже, с. 83, ṚV 5, 42, 5.

[51] «(Индра), бог, призываемый в решающий момент (см. сл. примеч.) действия (в смысле битвы), как Бхага, дорогой (?), как отец, хорошо призываемый, собиратель силы».

[52] Конечно, это по статистике выходящее «гражданским» описание не мешает человеку, вовлеченному в битву, рассчитывать также на Бхагу, но и тут примечательно, что лексически Бхага будет связан не с обычными военными терминами, а с *kārá; kārá* же — собственно 'решающий удар' в игре в кости, затем, в более широком смысле, победа в другой ситуации, в «мирном или военном состязании»; Renou, EVP, 12, с. 103—104 (по поводу ṚV 1, 141, 10), цитируя 3, 54, 14: *bhágasyeva kāríṇo yā́mani* 'comme dans la marche de Bhaga vainqueur' и 3, 49, 3 (ср. предыдущее примеч.): *bhágo ná kāré.* О *kārá* (и *kālá*) см. библиографию в кн.: A. Minard. Trois énigmes sur les Cent-Chemins, 2, 1956, § 254a.

[53] См. выше, с. 48, и примеч. 30 к гл. I.

[54] Ср. Митру и Варуну, противопоставленных как *kratu* и *dakṣa* 'концентрированная или начинающаяся энергия' и 'реализованная, действенная, творящая энергия',— дублирование оппозиции *abhigantar* и *kartar* 'тот, кто намеревается' и 'тот, кто совершает' (ŚB, 4, 1, 4, 1).

[55] Бог, еще независимый — и бесцветный — в Ригведе, определяющийся в десятой мандале; см.: Renou, EVP, 4, с. 95.

[56] Ср. парадоксальную ситуацию Девы Марии в христианской теологии: genuisti qui te fecit.

[57] Эпические тексты см. в кн.: Muir, OST, IV, с. 312—317.

[58] Другое понимание связи *bhága* и *áṃśa* было предложено Л. Палмером: L. R. Palmer. The Indo-European Origins of Greek Justice.— TPhS, 1950, с. 149.

[59] 1, 102, 4 (победа); 2, 19, 5 (миф об *Etaśa*); 7, 32, 12 (победа).

[60] 3, 45, 4: «Принеси нам быстрое богатство (*rayím*) как часть (*áṃśam*) сыну не-наследнику [согласно Саяне]; стряхни, о Индра, спасительное богатство (*vásu*), как человек, вооруженный шестом, стряхивает с дерева спелый плод!»

[61] 5, 86, 5: «Этих двух богов, которые растут день ото дня, которые не обманывают смертного, их, которые этого достойны, я помещаю впереди (себя): эти два бога как две части (*áṃśeva*) для скакуна (*árvate*)».

[62] Гимн 1, 112 Ашвинам в каждой строфе, с 3-й по 23-ю, намекает на одного или нескольких легендарных персонажей, облагодетельствованных близнечными богами. Но начинается он двумя строфами, в которых благодеяние

носит более общий характер и которые вместе с 3-й строфой образуют трехфункциональную структуру (порядок функций 2, 1, 3); *áṃśa* появляется в 1-й строфе, во второй функции.

1. «С помощью, которой в битве (*bháre*) вы благоприятствуете действию (военному, *kārám*) ради части (добычи, *áṃśāya*)...»

2. «С помощью, которой вы помогаете благочестивым мыслям (*dhíyaḥ*)...»

3. «С помощью, которой, о герои, вы делаете молочной бесплодную корову (*dhenúm asvàm*)...».

[63] «Молитва была произнесена, части (*áṃśāḥ*) возлиты, как на пир [боги], друзья идут к ловкому...» (ṚV 10, 31, 5).

[64] «Тройная оставлена доля (*bhāgáḥ*), которая принадлежит вам с давних времен: богам, Питарам, смертным. Знайте доли (*áṃśān*), я делю вам их...»

Глава III

[1] Дж. Фрэзер услышал эхо библейских псалмов в ṚV 7, 86:

1. Только могуществом того мудры поколения,
Кто укрепил отдельно два мира, как ни велики (они).
Высоко вверх протолкнул он небосвод,
Двояко (создал) светила и разостлал землю.

2. И вот я говорю с самим собой:
«Когда же я стану близким Варуне?
Будет ли он наслаждаться моей жертвой, не гневаясь?
Когда же, обрадованный, я увижу (его) милость?»

3. Я спрашиваю себя об этом грехе, Варуна, желая понять,
Прихожу к умным, чтобы расспросить.
Одно и то же сказали мне мудрецы:
«Ведь этот Варуна гневается на тебя».

4. Что же за величайший грех был это, о Варуна,
Если ты хочешь убить слагателя хвалебных гимнов, друга?
Поведай мне это, (о бог), которого нельзя обмануть,
о самосущий!
Опережая (это), я хотел бы безгрешным прийти к тебе с поклоном.

[2] См. выше, примеч. 33 к Введению.

[3] Гонда (DD, с. 161—163) резюмирует результаты дискуссий; против построений И. Гершевича в предисловии к «The Avestan Hymn to Mithra», 1959, см.: Gonda, DD, с. 161, примеч. 79, с отсылкой к: F. B. Kuiper. IIJ, 5, 1961, 5, с. 36—60.

[4] См. выше, с. 32 и 37.

[5] S. Wikander. Nakula et Sahadeva.— «Orientalia Suecana», 6, 1957, с. 66—96; ME, I², с. 73—89.

[6] См. мою статью «Viṣṇu et les Marut à travers la reforme zoroastrienne».— JA, 242, 1953, с. 1—3.

[7] IR, с. 193—207.

[8] S. Wikander. Der arische Männerbund, 1938, особенно гл. II и IV; моя книга «Heur et malheur du guerrier», 1969, с. 105.

[9] J. Gerschevitch («The Avestan Hymn to Mithra», 1959, с. 33) с пренебрежением отвергает эту традиционную точку зрения, но его рассуждения доказывают, что он ровно ничего не понял в моей аргументации. Я не буду спорить ни с этим автором, ни с Р. Ценером (R. C. Zaehner. The Dawn and Twilight of Zoroastrism, 1961). Именно их (и некоторых других) имел в виду P. Jean de Menasce («La porte sur le jardin», 1975. Посмертное издание, выполненное Р. Рошфором, с прекрасным введением, с. 254), когда он говорил по поводу одного коллеги: «Для настоящего ираниста он слишком мил».

[10] Heur et malheur du guerrier, с. 105.

[11] Mitra and Aryaman, 1957, с. 52, 54.

[12] Конечно, не надо понимать «Ахура Митра».

[13] «Tarpeia», 1947, с. 38—69; ME, I², с. 103—113.

[14] Было бы смелостью думать, что Дарий хотел обозначить Амеша Спента выражением «Ahura Mazdā... and the other gods (*baga-*) who are».— I. Gerschevitch. JNearEasternSt, 23, 1964, с. 17—18.

[15] См. выше, с. 32—36.

[16] Я не могу принять метод М. В. Ленца в его толковании этого текста: M. W. Lentz. Yasna 28, kommentierte Übersetzung und Kompositions-Analysee.—«Ak. Mainz. Abh. d. Geistes- und Sozialwiss. Klasse», 1954, 16, с. 923—1009.

[17] См. выше, с. 35.

[18] См. выше, с. 42—43.

[19] См. выше, с. 36.

[20] «Les archanges de Zoroastre et les rois romains de Cicéron, retouches homologues de deux traditions parallèles» (1955), воспроизведено в IR, с. 193—207.

[21] J. Kellens. Prestige et satisfaction dans l'Avesta.— «Münchener Studien zur Sprachwissenschaft», 32, 1974, с. 87—101.

[22] H. S. Nyberg. Die Religionen des alten Iran, 1938, с. 131—132.

[23] См. выше, с. 39—41.

[24] См. выше, с. 51—53. Я повторяю, что речь идет только о текстах, содержащих противопоставление Митры и Варуны; другие при случае приписывают им обоим или каждому, когда он один, оба члена оппозиции.

[25] NA, с. 116—124.

[26] A propos de la Plainte de l'Ame du Bœuf (Yasna 29).— «Ac. Roy. de Belgique, Bull. Cl. Lettres et Sc. Mor. et Polit.», 5e série, 51, 1965, с. 23—51. Б. Линкольн (J. of I.-E. Studies, 3, 1975, с. 337—362), насилуя смысл одних слов и пренебрегая другими, видит здесь иллюстрацию борьбы индо-иранских жрецов и воинов.

[27] G. Widengen. The Great Vohu-Manah and the Apostle of God.— «Uppsala Universitets Årsskrift», 1945, 5, с. 46—62.

[28] Указ. соч., с. 47, примеч. 1. Виденгрен напоминает, что вед. *ásu* является «обозначением духовного начала» (E. Arbman, H. Oldenberg), и прибавляет: «Следует указать, что, так же как в Иране *manah* и *ahū* называются вместе, в Индии *mánas* и *ásu* часто считаются двумя основными духовными началами».

[29] Там же, с. 48.

[30] Там же, с. 54—55.

[31] E. Benveniste. Les infinitifs avestiques, 1935, с. 78—79. Выражение «пассивное значение» (notion passive) неудачно и иногда приводит к непониманию (см., например, у Ленца); «безразличная сила» (force indifférente), может быть, было бы лучше.

[32] См., наконец: Zoroastre, 1948, с. 89, примеч. 1.

[33] Сам выше, с. 52—53.

[34] См. выше, с. 42—44, и примеч. 12 к гл. I.

[35] См. выше, с. 67—70 и 79—80.

[36] Эту проблему я оставляю в стороне: суть моего мнения была высказана в «Tarpeia», 1947, с. 76—94.

[37] И редко за пределами Гат: Ясна 57 во введении к каждой строфе (где объявляется *ratu* Аши) и в 17-й строфе (где он назван «стражем мира Аши»).

[38] *ašya*, обычный эпитет Сраоши, происходит от *aši*, а не от *aša*. О Сраоше и Аши см.: I. Gerschevitch. The Avesta Hymn to Mithra, с. 193—194 (с. 193: соприкосновение — в виде удара дубинкой — Митры со Сраошей). Это данные Младшей Авесты, но нет основания думать, что в Гатах они влияют на образ Сраоши, о прояснении которого поэты не очень заботились.

[39] H. S. Nyberg. Die Religionen des alten Iran, 1938, с. 67.

[40] E. Benveniste. L'Ērān-vēž et l'origine légéndaire des Iraniens.— BSOS, 7, 1934, с. 265—274.

[41] Яшт 11, 18, который представил затруднение для пехлевийских переводчиков, вероятно, означает просто, что Сраоша присутствует в любом жертвоприношении, независимо от его времени и вида.

[42] Ср. выше, с. 72: Арьяман, обеспечивающий возможность идти, куда хочешь.

[43] Гл. II и III, с. 9—27: («Душа праведника, как и грешника, в течение первых трех ночей смерти») у Jal D. C. Pavry («The Zoroastrian Doctrine of a Future Life from Death to the Individual Judgment», 1929); см. особенно всю главу 28 Датастан-и Деник.

[44] E. Benveniste. Les classes sociales dans la tradition avestique.— JA, 221, с. 121—130; об этой классификации в ведийской Индии см.: FR, 1975, с. 128—132.

[45] Грей [L. H. Gray. The foundations of the Iranian Religions (Ratambai Katrak Lectures, 1925) = J. of the K. R. Cama Institute, 15, 1929, с. 64, сн. 4] хорошо подметил эту связь, цитируя Яшт 15, 1: «Я хочу принести жертву Воде, *Baγa*, Миру, победоносной Силе»; он думает, однако, что Аши была скорее «заменой божества *Baxta* 'Судьба', которое трижды упомянуто в Авесте (Yašt 8, 23, наряду с *sūdra* 'горе' и *urvištra* 'разрушение', Видевдат, 5, 8— как определение смерти человека и 21, 50 — как дарованное божественными существами), сохранившегося в персидском (*Baxt* 'Счастье' часто в «Шахнаме»; совр. перс. *badbaxt* 'несчастный' и т. д.).

[46] Идентифицировано А. Стейном (Aurel Stein) в 1887 г.; о кушанских монетах см. библиографию в кн.: J. Duchesne-Guillemin. La religion de l'Iran ancien, 1962, с. 239—241.

[47] I. Gerschevitch. The Avestan Hymn to Mithra, с. 48. Превращая Заратуштру в рупор Бога по типу израильских пророков, он не учитывает жрецов, которые оппортунистически восстановили во втором зороастризме своего рода Ваалов — Вольтер отнесся бы к ним не лучше, чем к роману на с. 13—22.

[48] A. Bausani. Può l'antica religione iranica contribuire a una ricostruzione della «religione indo-europea»? — SMSR, 36, 1965, с. 179—192. В другом месте я разоблачу софистическую аргументацию А. Баузани, как и статью «L'Iran e l'ideologia tripartita», идущую в том же журнале (с. 193—210) вслед за его статьей.

Глава IV

[1] Библиография (особенно F. Vian и A. Yoshida) в ME, I², с. 496, примеч. 1, и в примеч. 7 (с. 456—457) великолепной статьи: R. Bodeüs. Société athénienne, sagesse grecque et idéal indo-européen.— «L'Antiquité Classique», 41, 1972, с. 455—486. Б. Серджент недавно опубликовал важную работу о двойном царствовании в Спарте (RHR, 189, 1976, с. 4—52).

[2] Ср. ME, I², с. 624—628. Такое исследование предприняли лос-анджелесские специалисты. Кроме еще не изданных работ М. Гимбутас (основанных на данных каунасских фольклорных архивов) см.: L. Fischer jr. Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles.— «Myth and Law among the Indo-Europeans», 1970, с. 147—158; J. Puhvel. Indo-European Structure of the Baltic Pantheon.— «Myth in Indo-European Antiquity», 1974, с. 75—85. В работах Р. Якобсона по сравнительной славянской мифологии применяется иной метод.

[3] Пересмотренный английский перевод первого издания «Archaic Roman Religion» (ARR). University of Chicago Press, 1970.

[4] Пересмотренный английский перевод книги «Gods of Ancient Northmen» (GAN). University of California Press, 1973.

[5] RRA², с. 183—186; IR, 1969, с. 209—223.

[6] IR, с. 167—178.

[7] См. ниже, с. 138—141.

[8] Об ограничительной роли этимологии этого имени см.: RRA², с. 187—188.

[9] О смысле, который я вкладываю в это выражение, см. там же, с. 181, примеч. 2, и с. 277.

[10] Там же, с. 163—172, 574—575.

[11] Там же, с. 260—266.

[12] О Юпитере и молнии см. исчерпывающе: R. Schilling. Juppiter Fulgur, à propos de deux lois archaïques.— «Mélanges Pierre Boyancé» (Collection de l'École Française de Rome, 22), 1974, с. 681—685.

[13] RRA², с. 209—210; ME, III, с. 147—150.

[14] J. Poucet. Semo Sancus Dius Fidius, une première mise au point.— «Recherches de philologie et de linguistique» (Louvain), 1972, с. 33—68.

[15] RRA², с. 156—158, против софистического толкования К. Латте.

[16] ME, III, с. 276—278.

[17] RRA², с. 63—96.

[18] См. выше, с. 43, и примеч. 9 к гл. I.

[19] JR, с. 31—45.

[20] «Tarpeia», 1947, с. 159—204; IR, с. 193—207.

[21] Против охотно принимаемой историчности Нумы (Gjerstadt, Heurgon), см.: ME, III, с. 198.

[22] См. выше, с. 44—55.

[23] Сноски сведены к минимуму: в особых случаях приводятся отсылки к одному-двум авторам; в общеизвестных случаях отсылок не дается.

[24] Конечно, изъявительное наклонение здесь и далее не означает, что я рассматриваю это действие как подлинное, историческое.

[25] Другие авторы этого ему не приписывают. Когда в конце Республики легенды делают Брута «трибуном целеров», речь идет, безусловно, о других целерах — военных всадниках.

[26] RRA², с. 584—599.

[27] Там же, с. 545—566.

[28] См. выше, с. 47, и примеч. 24 к гл. I.

[29] ME, I², с. 158—160, 174—175.

[30] См. тексты в кн.: S. Lévi. La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas, 1898, с. 115—121.

[31] R. Verdière. Calpus, fils de Numa, et la tripartition fonctionnelle dans la société indo-européenne.— «L'Antiquité classique», 34, 1965, с. 425—431.

[32] Тот же Плутарх (Ром., 21, 11—12), который говорит, что Луперки ударяли «того, кто попадался им на пути», τὸν ἐμποδών, т. е. и мужчин и женщин, уточняет, что благотворное влияние ударов сказывалось только на женщинах (беременность и легкие роды).

[33] FR, 1975, с. 157—160.

[34] См. выше, с. 55.

[35] См. выше, с. 53.

[36] См. выше, с. 51—52.

[37] См. выше, с. 48—49.

[38] ME, I², с. 53—55, 151—157.

[39] О «варианте» «Da civitate Dei» Блаженного Августина см. RRA², с. 181, примеч. 2, и с. 210, примеч. 2 (этих примечаний в ARR еще нет).

[40] Теперь: RRA², с. 197—198.

[41] ZCPh, 19, с. 55; ср. Tochmarc Etáine (ed. O. Bergin et R. I. Best, 1938), 15, где речь идет о сиде Элкмара. Многочисленные варианты, например поэму «Cináid úa Hartacáin», см.: L. Gwijnn. Ériu, 7, 1914, с. 210—212. См. мою давнюю статью «Jeunesse, éternité, aube» в «Annales d'histoire économique et sociale» (10, 1938, с. 289—301, особенно с. 293—295) и A. et B. Rees. Celtic Heritage, 1961, с. 88—89.

[42] *Óc* из **i̯uu̯n-ko-*; имя часто превращается в *Mac ind Óc* 'Сын Юных'.

[43] Например, RC, 38, 1920—1921, с. 238—239 (текст «Book of Leinster», с. 319 a.b., цитированный Ж. Вандриесом).

[44] Например, RC, 11, 1890, с. 125—134 (текст X в., опубликованный К. Мейером); см.: A. Krappe. Folklore, 47, 1936, с. 348, примеч. 3 (библиография); A. u. B. Rees. Celtic Heritage, с. 281—284.

[45] См. выше, с. 71—75.

[46] Об этимологическом родстве *aevum* и *iuuen-* см.: E. Benveniste. Expression indo-européenne de l'éternité.— BSL, 38, 1937, с. 103—112, и у меня

в «Le plus vieux nom arménien du jeune homme».— BSL, 39, 1938, с. 185—192.

47 ME, III, с. 222—228.

48 Пожалуйста, не заставляйте меня говорить, что Ювента «есть» Арьяман: она занимает тождественное место в группировке верховных богов, выполняет некоторые из его функций, но сверх них еще и другие, чисто римские, связанные с ее именем.

49 См. изящный мемуар: G. Piccaluga. Vegoia.— Minutal, saggi di storia della religioni, 1974, с. 113—150. У того же автора см.: Terminus, I segni di confine nella religione romana, 1974.

50 Déesses latines et mythes védiques, 1956, с. 71—98; FR, 1975, с. 238—249.

51 См. выше, с. 69 и 81.

52 См. выше, с. 81—82.

53 Индия в своей мифологии тоже сохранила фрагмент сообщества «юных» в качестве «группы, или элиты, потенциальных воинов», но на уровне второй функции: это Маруты, у которых нет особых отношений с Арьяманом (как и со Всеми-Богами): их имя, возможно, находится в родстве с индо-ир. *márya* 'jeunes gens facilement excessifs' (ср. д.-гр. μεῖραξ и т. д.); S. Wikander. Der arische Männerbund, 1938.

Глава V

1 ME, I², с. 624—628.

2 De bello Gallico, 6, 21—22.

3 Gesta Hammaburgensis ecclesicae pontificum, 4, 25—27; текст, приведенный в кн.: F.-R. Schröder. Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte (Trübners philol. Bibliothek, 14), 1933, с. 103—104.

4 Информаторы Цезаря приняли его за кузнечный молот, поскольку **þunraz* передается через *Volcanus* (De bello Gallico, 6, 21, 2).

5 «Сага об Инглингах», 9 и 10; «Видение Гюльви», 11 и 13.

6 Например, в конце «Локасенны».

7 Я не умножаю сносок: их можно найти либо в моих DG, либо на страницах «Altgermanische Religionsgeschichte», II² Я. де Фриза, к которым я и отсылаю.

8 J. de Vries. Указ. соч., с. 33—34.

9 Там же, с. 84—85.

10 Там же, с. 49, 78.

11 Там же, с. 41.

12 Там же, с. 49.

13 Там же, с. 50—54 (личных именах — с 54—55).

14 Или свели его роль к богу смерти, мертвых.

15 Du mythe au roman, гл. V.

16 J. de Vries, с. 66—71 (*Kvasir*), 12 (*Óðrærir*).

17 ME, II¹, особенно с. 27—30.

18 О датировке рун см.: J. de Vries. Указ. соч., с. 74—75; о подвешивании — там же, с. 49; о прозвище *Hróptr* — с. 73; об одноглазии — с. 81.

19 J. de Vries, Указ. соч., с. 87; о *furor* — с. 94—95.

20 Там же, с. 34—35.

21 Там же, с. 377—379.

22 Там же, с. 58—59.

23 Там же, с. 60, о превращении в животных — с. 64, о Дикой Охоте — с. 76.

24 Там же, с. 56—57.

25 Там же, с. 95—97.

26 ME, I², с. 208—237; III, с. 64—66, 87—95.

27 Герм. **Tiuz*, лучше **Tīwaz*.

28 О дальнейшем см.: J. de Vries. Указ. соч., с. 10—26.

29 Об Одноглазом и Одноруком см.: MV², с. 163—186; ME, III, с. 268—283.

30 Несмотря на разные попытки в MV, 1-е и 2-е изд. (1940, 1948).

[31] J. de Vries. Указ. соч., с. 153—163.

[32] Du mythe au roman, гл. VII (ср. MV², с. 155—159); J. de Vries. Указ. соч., с. 103—104.

[33] MV², с. 154—159.

[34] «Видение Гюльви», 37—38, 61.

[35] DG=GAN, гл. III «The Drama of the World: Balder, Hoder, Loki»; ME, I², с. 222—237.

Приложение I

[1] Эта строфа обнаруживается в других ведийских собраниях с незначительными вариантами, не затрагивающими названий классов.

[2] В двух парах: *brahma-rājanyà, śūdra* и *árya*. Здесь *árya*, в более специальном смысле противопоставленное *śūdrá*, означает, вероятно, совокупность ариев, но поскольку люди двух первых функций были сначала поименованно извлечены из общей массы, то читатель, видя перед собой *árya*, невольно думает об остатке этой массы, о *vaíśya*. В трех указанных текстах человек, принадлежащий второй функции, назван *rājanyà*, а не *kṣatrìà*. См. с. 175.

[3] «ner- и uiro- dans les langues italiques» (REL, 31, 1953, с. 175—176, переработано в IR, 1969, с. 225—241), где противопоставлены значения *vīrá* (третья функция) и *nár* (вторая и первая функции) в ведийских формулах.

[4] Понятие *kṣatrá* двузначно, или, вернее, это единое индийское понятие имеет два полюса, которые во французском невозможно объединить в одном слове: «Herrschaft», «puissance», «владычество», если хотите, но то понимаемое как установленная, общая, правящая верховная власть («светская власть» наряду с *bráhman* «духовная власть», говорил А. Кумарасвами, употребляя сознательный анахронизм), то олицетворяемое в том, что часто является его истоком, всегда поддержкой, наиболее яркой манифестацией, соблазном — физическая сила и особенно воинская сила. В употребляемой здесь терминологии это означает, что *kṣatrá* балансирует то на полюсе первой функции, затушевывая аспект неистовости (например, ṚV 7, 60, 11), то на полюсе второй функции, затушевывая аспект управления (например, во мн. ч. ṚV 8, 37, 7). Контекст редко позволяет однозначное решение. Это слово два раза встретилось в строфах, приведенных в настоящей статье, оба раза в оппозиции к *bráhman* и оба раза в сопровождении других слов, показывающих, что оно относится ко второй функции: в ṚV 8, 35, 17a оно разъясняется мн. ч. *nár*, которое в формульных оппозициях обозначает героического человека (см. предыдущее примечание); в ṚV 1, 157, 2bc (см. примеч. 24 к Приложению I) две пары параллельных понятий *bráhman* ~ *kṣatrá* и *ghṛtá* 'жир для жертвоприношений' ~ *pṛ́tanā* 'битва' расположены в хиазме, где *pṛ́tanā*, парадоксально связанное с *bráhman*, подчинено *kṣatrá* и характеризует его, в то время как *ghṛtá*, инструмент культа, парадоксально связанный с *kṣatrá*, подчинен *bráhman*.

[5] Я имею в виду прежде всего работу: Apte. Were castes formulated in the age of the RigVeda? — «Bulletin of the Deccan College, Research Institute 2», с. 34—46. Из-за неоднозначности *rájan* (сравнимой с неоднозначностью *kṣatrá*; см.: «Kratylos», IV, 1959, с. 111, примеч. 1) и несмотря на предпочтение, оказываемое гимнами *rājanyà* на втором уровне (см. примеч. 2 к Приложению I), я оставляю в стороне текст, объединяющий *víśaḥ, brahmán* и *rājan* (ṚV 4, 50, 8). Тройная титулатура Агни представляется трехфункциональной: *kaví* (первая функция), *gṛhápati* или *viśpati* (третья функция), *yúvan* (вторая функция, учитывая значение слова, определенное Э. Бенвенистом — BSL, 38, 1937, с. 103—112; ср.: Dumézil, BSL, 39, 1938, с. 185—193).

[6] О распространении *-āḥ* на средний род в этом редком типе прилагательного см.: A. A. Macdonell. Vedic Grammar, 1910, с. 228 (12 примеров, 6 из них в ṚV); Wackernagel-Debrunner. Altindische Grammatik, III, 1929, с. 288.

[7] Ср. выше, с. 21. То, что эти строфы устроены так, что они специально объединяют три типа людей, следует из 3-й строфы, в которой то же самое

выражено по-другому, объединением четырех личных услуг, оказанных Агни поименованным людям.

[8] См. также выше, примеч. 44 к Приложению I.

[9] Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales.— JA, 230, 1938, с. 545—549. Э. Бенвенист считает, что это функциональное деление распространяется на весь гимн.

[10] Перевод Гельднера весьма недостоверен. В своих комментариях Ольденберг предлагал исправить *kṣaítrāya* на *kṣétrāya* из-за ударения; смысл не изменился бы (Abh. Göttingen, 13, 3, 1913, с. 133).

[11] Ясна 11, 2, *aurvaṯ* вовлечен в функциональную трехчастность как животное, соответствующее *bāšar* (всадник), рядом с *zaotar* (жрец, животное: бык) и с *xᵛāšar* (земледелец, растение: *haoma*), ср.: E. Benveniste. Указ. соч., с. 538.

[12] Гельднер произвольно объединил два первых члена: «in dem Wettbewerb bei den täglichen Opfern». О *vidátha* см.: Renou, EVP, 3, 1957, с. 36 (и ṚV 1, 92, 50): «Тиме (Unters., с. 35) трезво исходит из 'распределения' (корень *vi-dhā-*, давший *vid*[*h*]-, потом *vid-*), чтобы прийти к разным оттенкам, обычно к 'жертвоприношению'; здесь 'для ритуалов'». Впоследствии Рену часто переводил «распределение благ, дарственное распределение» как «вознаграждение за жертвоприношение». Если принять этимологию Тиме, то в любом случае (ритуальные ли действия или вознаграждение за них) это выражение может иметь отношение только к регулярным, ежедневным, календарным ритуальным действиям. Интерпретация в «Untersuchungen», 1949, с. 38, «Verteilung der Kriegsbeute nach den Schlacht» исключена из-за *áhnām*: битвы не происходят в назначенные дни; Тиме считает, что «bei den Verteilungen der Tage» просто способ сказать «bei den Verteilungen der Tagesbeute»; я не вижу, как перейти от этого множественного числа к единственному, от этой обобщенной регулярности к случайному уточнению (3, 8, *5ab* не является аргументом: *áhnām* фигурирует там только в выражении *sudinatvé áhnām* в *a*). Будет натяжкой понимать это как «Wenn die Kampftage günstig abrechen» — выражение очень общее, поставленное рядом, но без всякой связи с *samaryé* и *vidáthe* в *b*: Агни, (уже) родившийся, рождает «в красоте дней». Это, конечно, то, что галльские Мабиногион называют «юность дня», и что имеет в виду дни битвы или жертвоприношений (об этом значении см. выражения, приведенные в Unters., с. 45); в самом этом гимне, в 10-й строфе, те же два значения повторены в лок. *vihavé* и *pṛtanā́jyeṣu*. Что же касается *samaryá*, то это слово означает либо настоящую битву, либо состязание, в частности между жрецами, совершающими богослужение, сравниваемое открыто или имплицитно с битвой (так может быть в 3, 8, 5, но не в 5, 3, 6с, поскольку предыдущая строфа доказывает, что «мы» не обозначает специально жрецов, но народ, *víś*, от имени которого они говорят и совершают богослужение).

[13] Ср. мое сравнение Марутов с зороастрийскими *Fravaši*: JA, 242, 1953, с. 18—24; K. Barr. Avesta, 1954, с. 199.

[14] См. разборы в сравнительном плане (германск., романск.) в «Tarpeia», 1947, с. 207—214. Интерпретация ṚV 1, 111 (как и большинство представленных здесь текстов с участием Агни) была предложена на лекции в Коллеж де Франс 8 января 1953 г.

[15] Ср. особенно ṚV 1, 161, 6.

[16] О *krátu* и *dákṣa* см. выше, примеч. 30 к гл. I.

[17] См. ниже, примеч. 33 к Приложению I. Саяна: *sarvair vīraiḥ putrādibhir upetayā viśā prajayā saha*. Ср. сходный оттенок у римских квиритов (*гражданские* в оппозиции к *milites*) и *Quirinus* (бог, представляющий третий уровень в докапитолийской триаде) из **co-uiro-*.

[18] S. Wikander. Der arische Männerbund, 1938, с. 45—50.

[19] Здесь Гельднер, кроме того, произвольно сочетает три дательных падежа, хотя и отсылает к 1, 27, 11с, где их только два (*dhiyé vā́jāya*) и где он переводит лучше: «zu (frommen) Gedanken and Sieg». У Грассмана здесь: «zu Gewinn, zu Mut (неточно) und Sieg».

[20] Саяна удачно переводит *sātáye sambhajanīyāya dhanāya*) и *jiṣé* (*jetuṃ śatrūṇāṃ jayārthaṃca*), но без основания связывает *dhiyé* с *sātáye* (*dhana-sādhyāya karmaṇe*). Религиозное значение *dhī́* (молитва, благочестивая мысль) в Ригведе заведомо преобладает (Рену в EVP постоянно секуляризует его в «(поэтическое) вдохновение»).

[21] В двух первых стихах 5-й и последней строфы (два последних стиха представляют собой клаузулу, общую почти любой группе гимнов) в просьбе повторяются два из предыдущих дательных падежей (в формах *sātím* и *sa-maryajít*).

[22] Полный анализ ṚV 8, 35 был дан в нескольких лекциях в l'École des Hautes Études в феврале 1949 г.

[23] Но надо в каждом случае проверять это первое впечатление; Тиме в статье, которая будет приведена ниже (примеч. 41 к Приложению I), дает в качестве примера следующее (с. 315*a*): «Конь, которого они [=Ашвины] дали,— это *ahihán* в 1, 118, 9 'убивающий дракона', как сам Индра». Действительно, они дали, привели Педу великолепного белого коня с главным признаком «быстрота» (в 7, 71, 5 другого эпитета нет), который, естественно, получает всевозможные хвалебные и гиперболические эпитеты, побеждает в состязаниях, как и на войне (1, 119, 10), и является, таким образом, целым состоянием — Бхага — для своих хозяев (10, 39, 10), «он убивает все, что называется *áhi*» (9, 88, 4); но нигде не сказано, что конь дан для войны: единственный текст в пользу этого говорит, что у Педу до этого был плохой конь (1, 116, 6, *aghā̀śvāya*); таким образом, этот дар возвращается в круг их обычных услуг, и если великолепие дарованного ими коня описано в терминах состязания и войны, то это обязательная форма высоких качеств коня, как для коровы — давать молоко (отсюда их другое чудо — они делают яловую корову молочной); это не характеризует их самих как воинов или покровителей воинов. Тиме говорит: «Определение *rudravartanī*, ṚV, 1, 3, 3, очень вероятно, имеет в виду не их миролюбивость, но их как борцов (против зла), переводим ли мы 'of terrible [chariot-] course' или 'of the course of Rudra'». Этот эпитет, сохраняемый за Ашвинами, засвидетельствован в контекстах (1, 3, 3; 8, 22, 1 и 14; 10, 29, 11), которые не содержат и намека на сражение, и Гельднер, конечно, прав, объясняя его единственной общей у Ашвинов с Рудрой чертой — искусством исцеления (то же у: B. Schlerath. Das Kōnigtum im Rig- und Atharvaveda, 1960, с. 11); их к тому же неоднократно называют «двое Рудр (или *rudrā*?)» в строфах, никак не относящихся к войне (1, 158, 1: «добрые двое Рудр с многочисленными советами...»); 5, 73, 8: «Вы, двое Рудр, любящие *mádhu*»; 5, 75, 3: «придите к нам, о Ашвины, приносящие сокровища, вы, двое Рудр с золотыми следами, вы со щедрыми дарами» и т. д. Даже в 8, 26, 5, где речь идет о военных действиях, *dvíṣaḥ*, у «двух Рудр» просят только, чтобы они провели через *par-áti* — чтобы убежать, а это совершенно иное, чем сражаться и побеждать (то же замечание относительно *dvéṣo bhávataṃ sacābhuvā* в 1, 157, 4d). В 8, 10, 2 перевод гапакса *āśuhéṣasā* через «whose weapon is swift» недостоверен (Renou, EVP, 16, с. 58: «à l'incitation rapide»): с одной стороны, нигде больше не говорится об оружии Ашвинов, с другой стороны, одна из черт их бега — невероятная скорость, бо́льшая, чем скорость мысли (1, 117, 2), «мигнуть не успеешь» (8, 73, 2); может быть, эпитет и намекает на «быстроту стрелы», во всяком случае, как считает Гельднер («Rossetreiber»), *héṣaḥ* здесь не имеет значения «оружие», а является абстрактным существительным, производным от *hi-* в значении «(быстро) гнать колесницу, коней» (ср. *āśuhēman*). Что же касается того, что в этом пассаже они «названы рядом с Индрой - Вишну», то это говорит не об «индраическом» признаке, а скорее о дифференциальном признаке третьей функции, поскольку вся фраза звучит так: «Я призываю Брихаспати (бога-жреца) и Всех-Богов, Индру-Вишну, Ашвинов *āśuhéṣasā*» (ср. ниже, примеч. 30 и 37 к Приложению I). О *vṛ́trahantamā* в приложении к Ашвинам в 8, 8, 9 и 22 см. ниже, с. 164. Легенды, известные из Брахман (S. Lévi. La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas, 1898, с. 71—72), показывают Ашвинов победителями на скачках, в частности на колеснице, запряженной ослами, во время свадьбы Сомы

с Сурьей. Гимны содержат намеки на эти спортивные достижения (8, 22, 1—2); конечно, это не квалифицирует их как военных богов, как и эпитет *purorathá* 'чья колесница впереди' в 10, 39, 11, несмотря на насилие над текстом, производимое Шлератом, там же; Шлерат (с. 124) считает, кроме того, ненужным снабдить ссылкой свое утверждение: «В острый момент битвы внезапно появляются на своей колеснице, сами видом воины, Ашвины...». О *vṛ́ṣaṇam... rátham* в 1, 157, см. следующее примечание.

[24] Можно рискнуть на гипотезу. Этот поэт или эта семья поэтов заставила развиться зародыш трехфункциональности, существовавшей в сфере обязанностей Ашвинов. Сходные доводы, представленные С. Викандером (их сыновья и эпические соответствия — Накула и Сахадева) и мною самим (аналогия с авестийской парой *Gəuš Urvan* и *Drvāspā*), дают основание думать, что оба бога-близнеца, действуя заодно, но в дистрибуции, благоприятствовали скотоводству (крупный рогатый скот) и лошадям. Молоком, необходимым для приготовления сомы, *ghṛtá* 'жиром', одним из основных элементов жертвоприношений, эта пара обеспечивала «материальную часть» культа, в то время как их боевой конь, *árvat*, гарантировал победу — как военную, так и спортивную. С определенной точки зрения они были, таким образом, активной поддержкой двух других функций и в конце концов первыми исполнителями этих функций. По меньшей мере один текст как будто выступает в поддержку такого рода соображений: ṚV 1, 57, 2 просит у Ашвинов, адресатов гимна:

> ghṛténa no mádhunā kṣatrám ukṣatam
> asmā́kam bráhma pṛ́tanāsu jinvatam!
>
> Жиром и медом окропите наше господство!
> Поддержите в нас силу духа в сражениях!

Два эти стиха — одно из редких употреблений *bráhman* и *kṣatrá* в Ригведе — основаны, как мне кажется, на двойной идее: 1) идея взаимных услуг, которые оказывают друг другу две высшие функции: первая — умащая, освящая вторую, вторая — укрепляя, победоносно защищая первую; 2) идея, что обе эти услуги возможны только благодаря средствам, предоставленным в распоряжение высших функций третьей — молочной коровой и быстрым конем; корова благодаря доставляемому ею *ghṛtá* эксплицитно почитается в первой просьбе (наряду с *mádhu*, специальностью Ашвинов в сфере питания); что же касается коня, средства победы в сражениях, то, хотя он представлен во второй просьбе только имплицитно — битвами (*pṛ́tanāsu*), выигрываемыми с его помощью, гимн настойчиво упоминает в четырех строфах из шести, в том числе и в последней, колесницу самих Ашвинов (причем без ориентации этого образа на нечто иное, кроме скорости вообще): 1) «Ашвины запрягли [коней] в колесницу, чтобы ехать, *yā́tave*, zur Fahrt»; 2) «Когда, о Ашвины, вы запрягаете коней] в [свою] колесницу, обладающую бычьей силой, *vṛ́ṣaṇam... rátham...*» — выражение, примененное к Ашвинам также в 5, 75, 1, в контексте никак не военном, где речь идет только о стремительности их действий; 3-я строфа целиком посвящена колеснице, опять-таки как олицетворению скорости: «Ведь вы оба целители с лекарствами. Ведь вы также возницы с искусством править колесницей...» Иными словами, поэт компактно показывает Ашвинов, которые выполняют ради *kṣatrá* обязанности жреца, доставляя молоко и мед с величайшим старанием, потом ради *bráhman* они выполняют роль сражающегося (ср. Индру, «помогающего» bráhman в битвах,— 8, 37, 1), конечно (хотя непосредственно это и не выражено) на конях, которых они просто запрягают в свою колесницу. В выражениях, подобных данному (а 6-я строфа возвращается к *kṣatrá*, называя обоих Ашвинов *ugrā* 'могучими' — термин второй функции), затрагивается тема трехвалентных, трехфункциональных Ашвинов, развитая в восьмой мандале Щьяващвой и также, как мы увидим, Ватсой. Если качество «*aśvín*», указывающее на основоположную связь с лошадьми, лишь открывает Близнецам выход ко второй функции, другой путь, связь с первой,— их особое и с трудом поддающееся толкованию от-

ношение к понятию, чаще всего имеющему религиозный смысл: *dhī́/dhíyaḥ* 'благочестивые мысли, молитвы...' при буквальном значении '(внутреннее) зрение'.

[25] В разных рефренах к триадам строф постоянно — *sajóṣasā Uṣásā Sū́ryeṇa* 'связанные с Утренней Зарей и Солнцем'. В первой триаде к ним присоединены следующие боги и абстрактные понятия (в инстр. п.): 1) Агни, Индра, Варуна, Вишну, Адитьи, Рудры, Васу; 2) все *dhíyaḥ*, Мир, Небо и Земля; все боги в числе 3×11 (ср. JMQ, IV, с. 157—159), Воды, Маруты, Бхригу. Направляющая идея, конечно, омнивалентность.

[26] В этой триаде строф рефрен объединяет Адитьев с Утренней Зарей и Солнцем. Кроме того, в 14-й строфе боги, присоединенные к ним (прилагательными на *-mant*, *-vant*),— Ангирасы, Вишну и снова Маруты; в 15-й строфе — Рибху (мн. ч.?), Ваджа (мн. ч.) и еще раз Маруты.

[27] *dhárman* также персонифицирован? Это был бы единственный случай в собрании гимнов. Во всяком случае, *dhárman* — одно из удачных выражений первого уровня; можно вспомнить, что в «мифологическом фонде Махабхараты» (С. Викандер) персонифицированный Дхарма является отцом Юдхиштхиры и одновременно омоложенным Митрой (J. of Mithraic Studies, 1, 1976, с. 32—35).

[28] Для простоты я выбираю без обсуждений перевод Тиме (см. статью, цитированную ниже, примеч. 44 к Приложению I): «array (=Keep in agreement)»; о наиболее вероятном значении *yat-* см. выше, примеч. 24 к гл. I.

[29] Если здесь и нет синтаксической симметрии (см. выше, с. 165), поскольку два прилагательных стоят в звательном падеже, а одно, атрибут, в именительном падеже, то, во всяком случае, есть логическая гомогенность; три качества приписаны одному и тому же существу, но независимы друг от друга; несмотря на разные падежи, это всего лишь перечисление.

[30] Из этих прилагательных только два по ходу гимна повторяются: *vṛ́trahantamā* в 22-й строфе (в двух совершенно симметричных стихах 9cd, где, правда, три прилагательных принадлежат второй функции), *mayobhúvā* в 19-й строфе (присоединенное к *śambhúvā*). Другой из трех гимнов Ашвинам — 8, 9, приписанный тому же поэту, Ватсе,— содержит 12-ю строфу, где они соединены с Индрой или Ваю, с Адитьями и Рибху; она обрамлена двумя другими — 11-й и 12-й, где у них просят услуг соответственно по третьей и второй функциям; просьбы по первой функции нет. Именно в последнем из этих трех гимнов — Ватсы к Ашвинам — находится группировка «Брихаспати, Все-Боги, Индра-Вишну, двое Ашвинов» (см. примеч. 23 и 37 к Приложению I), но в ней нет просьб ни по первой, ни по второй, ни по третьей функции: эти шесть строф — только приглашение.

[31] На это употребление трех функций в молитве указал Э. Бенвенист (JA, 230, 1938, с. 543—545).

[32] Строфа дополнена обобщающей формулой с неясным словом *áṃhaḥ* 'беда': «Адитьи, защитите нас от *áṃhaḥ*».

[33] См. мой ответ на библейские пародии Брафа в ME, III, 1973, с. 338—361.

[34] В EVP, 8, с. 75 Рену дает прекрасный пример критики неправомерной трехфункциональной интепретации (ṚV 9, 30, 3).

[35] Ср. упомянутую выше статью (примеч. 2 к Приложению I).

[36] H. Oldenberg. Textkrit. u. exeg. Noten.— «Abh. de Göttingen», 13, 3, 1913, с. 154: «Разве имеется в виду не *vagnúm iyarti* [9] 14, 6; 30, 2, ср. также 97, 13?»

[37] На самом деле эта группировка с легкообъяснимыми вариантами обнаруживается в ряде пассажей Ригведы и Атхарваведы. Так, ṚV 4, 24 (гимн Агни) перечисляет Варуну-Митру, сопровождаемых третьим Адитьей, Арьяманом, затем Индру, подкрепленного Вишну и Марутами, потом двух Ашвинов. В 8, 10, 2 (гимн Ашвинам, см. примеч. 23 и 30 к Приложению I) призываются бог-жрец Брихаспати, Все-Боги, Индра-Вишну, двое Ашвинов. Строфа 4, 25, 3 (гимн Индре) группирует Адитьев и их мать Адити, обоих Ашвинов, Индру и Агни. AV 19, 16 просит общей защиты у Адитьев, усиленных [многи-

ми] Агни (мн. ч.)), потом у Индры-Агни, потом у обоих Ашвинов с еще одной разновидностью Агни—Джатаведасом. AV 11, 8, 5 при описании первоначального небытия говорит, что тогда не существовали ни Дхатар и Брихаспати (бог-творец и бог-жрец), ни Индра-Агни, ни двое Ашвинов. Мы видим, что модификации состоят в том, чтобы либо придать типичному богу одного уровня спутников того же уровня (Арьяман однороден Митре и Варуне, Вишну и Маруты однородны Индре), либо подключить к одному или нескольким уровням Агни, который действительно везде находится на своем месте (см. выше, 4), либо обновить представителей первого уровня (Брихаспати, божественное отражение жреца, Дхатар, творец, см. выше, с. 81).

[38] О первичном Агни см.: «Quaestiunculae Indo-Italicae, 12: Vesta extrema».— RÉL, 39, 1961, с. 250—257.

[39] Бхага, Пушан, Брахманаспати; Сома, Рудра.

[40] Когда речь идет о богах, значение 'здоровый, нетронутый' для *sárva*, как будто исключено: речь должна идти о «полном числе»; ср. второй оттенок *Quirītes* (**co-uirīt-*) — уже не функциональное противопоставление к *milites* (см. выше, примеч. 17 к Приложению I), но обозначение всей совокупности римлян.

[41] Разница не столь велика, как считает целый ряд авторов, в частности Людерс: в архаическом мышлении «порядок» и «истина» определяются друг через друга и в пограничной области совпадают (как «договор» и «дружба» — см. выше, с. 61, ср. JA, 246, 1958, с. 83, примеч. 38).

[42] См. выше, 8 в Приложении I.

[43] «Irans profet som τέλειος ἄνθρωπος» см.: Festshr. Hammerich, с. 26—36.

[44] The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties.— JAOS, 80, 1960, с. 301—317.

[45] В примечании Тиме добавляет к этому: «Не говоря уже о тех чрезвычайно многочисленных случаях, где серии на самом деле не выделяются, но искусственно составляются с помощью сложения, вычитания, деления или комбинирования». У меня создалось впечатление, что на мою работу он смотрит сквозь призму карикатур Брафа. В отношении «adding» мне действительно случается рассматривать случаи типа Митра—Варуна, Индра—*Агни*, Ашвины (и также Митра—Варуна—*Арьяман*, Индра—Вишну—*Маруты*, Ашвины и т. д., см. выше, примеч. 34 к Приложению I) как расширенные подтверждения богазкёйской формулы, но в этом пункте Тиме со мной соглашается (с. 302, воспроизводя без ссылки мое обоснование присутствия Агни). В отношении «combining» мне также приходится допускать, что один из обычных теонимов может быть заменен теонимом того же уровня: Индра—Марутами, Митра-Варуна — богом-жрецом Брихаспати, но и в этом пункте Тиме — мой единомышленник (с. 314*b*, внизу, он допускает замену Индры Марутами). Что касается «subtracting» и «splitting», то я не вижу, на что он намекает; он окажет мне большую услугу, сообщив приблизительное количество и приведя наиболее убедительные примеры этих «exceedingly numerous cases».

[46] Бóльшая часть воспроизведена в качестве Приложения II в ME, III.

[47] Соответствующие материалы получили разъяснение в «Heur et malheur du guerrier», 1969, с. 104—125.

[48] Ср. выше, примеч. 38 к Введению, и ссылки.

[49] Тиме (с. 316*ab*) допускает только одно серьезное возражение своему построению: «Самое веское возражение против предположения, что ведийские боги митаннийского договора были выбраны из-за их особой связи с заключением и соблюдением договоров, может быть основано на том, что кроме них призывается большое количество митаннийских и хаттских богов, а все они, конечно, не могут представлять эту же особую функцию». Как мы видели, есть и еще более серьезные препятствия, но это действительно заслуживает внимания, и соображения П. Тиме об основоположной разнице между месопотамским и анатолийским пантеонами, с одной стороны, и ведийским — с другой, не могут его поколебать.

Приложение II

[1] Ответ Тиме (ZDMG, с. 98, второй абзац) не имеет силы: несущественно, что в эпосе, где *arí* просто синоним *śatru* 'враг' без какого-либо оттенка, так называют демонов; речь уже не идет о языке Ригведы. Небезразлично для этой проблемы и то, что ряд текстов предполагает между «я» и «мы», с одной стороны, и понятием *arí* — с другой, особую слитность, иногда равенство, а чаще родство или импликацию (ṚV 1, 122, 14; 186, 3; 3, 43, 2; 7, 100, 5...); см. выше, с. 182.

[2] См. выше, с. 182.

[3] Если, как я думаю, *arí* уже имеет этническое значение («арий»), то можно понять восхваляющие употребления, подчеркнутые Рену и идущие в направлениях «элита», «вождь» и т. д.

[4] Это определение *arí* как *svá* было бы достаточным (есть и другие основания) для ограждения от этимологического сближения с *áraṇa* (противопоставленного *svá*), которое было внесено в поддержку тезиса П. Тиме М. Шпехтом («Zur Bedeutung dea Ariernamens».— KZ, 68, 1941, с. 42—52). С другой стороны, тот факт, что ṚV 6, 15, 3 призывает Агни быть *aryáḥ párasyā́ntarasya táruṣaḥ* 'победителем *arí* дальнего и близкого', показывает, что *svá* в 9, 79, 3 не должно пониматься ни в узком, ни тем более в локальном смысле. Понятие национальности, подсказанное производными, удовлетворяет двойному условию: *arí* для «некоего» ария — *svá* и, может быть, *pára*.

[5] Ни введением таинственных «soziologischen Ideologien», которые приписывает мне Тиме (ZDMG, 107, с. 96) во множественном числе, что меня удивляет. Я называю идеологией общества совокупность его основных, единых и, само собой разумеется, в целом когерентных понятий.

Приложение III

[1] Но тем не менее отвергаю его необдуманные критические замечания («The Vedic Mitra and the Epic Dharma».— JRAS, 1971, с. 120—130) в первом выпуске нового «Journal of Mithraic Studies» (1976, с. 32—35),

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

-Ā	— -Āraṇyaka
AION	— Annali dell'Istituto Orientale di Napoli
ĀpGS	— ĀpastambaGS
AV	— AtharvaVeda
-B	— -Brāhmaṇa
BhŚS	— BharadvājaŚS
BSL	— Bulletin de la Société de linguistique
BSO(A)S	— Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies
BU	— BṛhadĀraṇyakaU
Festus, Paulus L¹L²	— Éd. Wallace M. Lindsay, 1913 (Teubner), 1930 (Glossaria Latina IV)
Gonda, M	— J. Gonda. The Vedic God Mitra (1972)
Gonda, DD	— J. Gonda. The Dual Deities in the Religion of the Veda (1972)
-GS	— -GṛhyaSūtra
IF	— Indogermanische Forschungen
IIJ	— Indo-Iranian Journal
JA	— Journal Asiatique
JAOS	— Journal of the American Oriental Society
JNearEasternSt	— Journal of the Near Eastern Studies
KB	— KāṭhakaB
KGS	— KāṭhakaGS
KS	— KāṭhakaS
KZ	— Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung
LāṭŚS	— LāṭyāyanaŚS
Mbh	— Mahābhārata
Muir, OST	— J. Muir. Original Sanskrit Texts, 1—5 (1858—1870)
PārGS	— PāraskaraGS
PB	— PañcaviṃśaB
Plutarque, Rom., N.	— Vies de Romulus, de Numa
-Pur	— -Purāṇa
RC	— Revue Celtique
REL	— Revue des Études Latines
Renou, EVP	— L. Renou. Études védiques et pāṇinéennes, 1—17
RHR	— Revue de l'Histoire des Religions (1955—1959)
ṚV	— ṚgVeda
-S	— -Saṃhitā
ŚāṅkhŚS	— ŚāṅkhāyanaŚS
SBAkWien	— SitzungsBerichte der (k.k.) Akademie der Wissenschaften, hist.-phil. Klasse, Wien
ŚB	— ŚatapathaB
SMRS	— Studi e Materiali di Storia delle Religioni
-ŚS	— -ŚrautaSūtra
TA	— TaittirīyaA
TB	— TaittirīyaB
TPhS	— Transactions of the Philological Society
TS	— TaittirīyaS
-U	— -Upaniṣad

UUÅ — Uppsala Universitets Årsskrift
VS — VājasaneyiS
ZCPh — Zeitschrift für Celtische Philologie
ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Поскольку мне часто приходится ссылаться на свои собственные книги, я ввожу некоторые сокращения:

DG — Les dieux des Germains. P. (P. U. F.), 1959; переработанный вариант переведен на английский под редакцией Э. Хаугена: Gods of Ancient Northmen (=GAN). Los Angeles (Un. of California Press), 1973
FR — Fêtes romaines d'été et d'automne. Paris (Gallimard), 1975
IR — Idées romaines (Gallimard), 1959
JMQ — Jupiter Mars Quirinus, I—III (Gallimard), 1941—1945; IV (P. U. F.) 1948
ME — Mythe et épopée (Gallimard), I, 1968; I^2, 1974; II, 1971; III, 1973
MV — Mitra-Varuṇa (P. U. F.), 1940; второе издание (Gallimard) — 1948
NA — Naissance d'Archanges (=JMQ III)
RIER — Rituels indo-européens à Rome. P. (Klincksieck), 1954
RRA — La religion romaine archaïque. P. (Payot), 1966, второе издание, пересмотренное и дополненное — 1974; английский перевод: Archaic Roman Religion (=ARR), Chicago (University of Chicago Press), 1970

СОДЕРЖАНИЕ

Дюмезиль Ж.

Д96 Верховные боги индоевропейцев. Пер. с франц. Т. В. Цивьян. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986.

234 с. («Исследования по фольклору и мифологии Востока»).

Книга крупнейшего французского специалиста по сравнительной мифологии Ж. Дюмезиля подводит итог его многолетним исследованиям в этой области.

Д $\frac{0400000000\text{-}051}{013(02)\text{-}86}$ 174-85 **ББК 86.31**

Жорж Дюмезиль

ВЕРХОВНЫЕ БОГИ ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ

Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР

Редактор *Е. С. Новик*
Младший редактор *М. А. Зонина*
Художник *Л. С. Эрман*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *З. С. Теплякова*
Корректоры *Л. М. Кольцина*
и *Р. Ш. Чемерис*

ИБ № 15276

Сдано в набор 21.01.85. Подписано к печати 22.01.86. Формат 60×90[1]/16. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 15. Усл. кр.-отт. 15,25. Уч.-изд. л. 16,12. Тираж 10 000 экз. Изд. № 5449. Зак. № 61.
Цена 1 р.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

готовится к изданию книга:

ПЕРЕДНЕАЗИАТСКИЙ СБОРНИК: Вып. 4. 16 л.

Четвертый выпуск «Переднеазиатского сборника», непериодической серии, издаваемой с 60-х годов и завоевавшей интерес читателей у нас в стране и за рубежом, посвящен главным образом древнему и отчасти средневековому Ирану, в особенности в его связях с Передней Азией. В статьях сборника затрагиваются также неисследованные проблемы культуры Средней Азии и Индии. В числе авторов — видные специалисты, среди них и зарубежные ученые.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами «Академкнига» и книготоргов, а также по адресу: 117192, Москва В-192, Мичуринский проспект, 12, магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига».

117192 Москва, Мичуринский проспект, 12 («Книга — почтой»)
630090 Новосибирск, Академгородок, Морской проспект, 22 («Книга — почтой»)
630076 Новосибирск, Красный проспект, 51
142284 Протвино Московской обл., «Академкнига»
142292 Пущино Московской обл., МР «В», 1
620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»),
700187 Ташкент, ул. Дружбы Народов, 6 («Книга — почтой»)
700029 Ташкент, ул. Ленина, 73
700100 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43
634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»)
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49
720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42 («Книга — почтой»),
310078 Харьков, ул. Чернышевского, 87 («Книга — почтой»)